

HYPERREAALI TIIBET
SUOMALAISEN TIIBETINBUDDHALAISUUDEN DISKURSIIVINEN
RAKENTUMINEN

Aurea Summala
Uskontotieteen Pro Gradu-tutkielma
Huhtikuu 2019

HELSINGIN YLIOPISTO – HELSINGFORS UNIVERSITET		
Tiedekunta/Osasto – Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos – Institution Uskontotieteen laitos
Tekijä – Författare Aurea Juliana Summala		
Työn nimi – Arbetets titel Hyperreaali Tiibet: suomalaisen tiibetinbuddhalaisuuden diskursiivinen rakentuminen		
Oppiaine – Läroämne Uskontotiede		
Työn laji – Arbetets art Pro Gradu	Aika – Datum 8.4.2019	Sivumäärä – Sidoantal 67
<p>Tiivistelmä – Referat</p> <p>Tiibetinbuddhalaisuuden suosio on kasvattanut länsimaissa suosiotaan 1960-luvulta lähtien. Länsimaihin saapuessaan itämainen henkisyys paitsi muokkaa, myös ottaa vaikutteita ympäröivistä yhteiskunnista. Millaiseksi suomalainen tiibetinbuddhalaisuus on muodostunut? Opinnäytteessä lähestyn kysymystä diskursiivisen uskonnotutkimuksen näkökulmasta. Uskonto, tai tämän työn puitteissa ”henkisyys”, on tyhjä merkitsijä, jonka sisällöt ovat pitkälti kontekstisidonnaisia. Tavat, joilla siitä puhutaan, paljastaa laajempia diskursseja, asenteita ja arvoja, joihin se on kytköksissä. Arjen konteksteissa esimerkiksi omaa henkistä identiteettiä ei yleensä ole tarpeen kyseenalaistaa, ja siksi tutkimusasetelmani rakentuu virikehaastattelun varaan. Luetutin suomalaisilla tiibetinbuddhalaisilla haastateltavillani tekstin theravada-kaanonin Therigatha-kokoelmasta. Näin he joutuivat asemoimaan omaa henkisyytään suhteessa olemassa olevaan, toisen suuntauksen tekstiin. Lisäksi kartoitin henkisyyden eri ilmenemismuotoja haastateltavien arjessa väljän kysymysrungon avulla.</p> <p>Tibetologi Donald S. Lopezin inspiroimana tarkastelen haastatteluaineistoa diskursiivisesti tuotettuna simulakrumina. Filosofin, sosiologin Jean Baudrillardin esittämä, että todellisuutta on mahdotonta tarkastella, koska ihmiset jäsentävät maailmaa koskevaa tietoa jatkuvasti sekä aiemmin omaksumiensa mallien pohjalta että ympäristöstään vaikutteita imien. Erilaiset maailmaa koskevat (mieli)kuvat jäsentyvät simulakrumeiksi, joiden järjestelmä muodostaa simulaation. Tiedon tarkasteluun ja tuotantoon liittyy siis väistämätön subjektiivisuus: neutraalia tulokulmaa ei ole. Länsi ja itä, Tiibet ja Suomi ovat toki olemassa, mutta analyysissä niitä tarkastellaan kulttuurisina mielikuvina, simulaation osina. Baudrillardin ajatuksissa on itäistynyt, liki tantrinen pohjavire, jota pyrin analyysiluvuissa hyödyntämään. Haastateltavat (n11) olivat kaikki naisia, mutta aineisto ei kerro vain naisista. Tutkimuskirjallisuuden lisäksi referoin myös popkulttuuria ja muita yhteiskunnallisia ilmiöitä. Henkisyys asuu telkkarissa siinä missä temppelissäkin, ja intertekstuaalisuus ja Internet heijastuvat myös aineistoon.</p> <p>Baudrillardin kompassinani ja diskursiivinen uskonnotutkimus karttanani pyrin osoittamaan, millaisissa asiayhteyksissä suomalainen hyperreaali Tiibet kasvaa ja kukoistaa. Aineiston valossa sen keskeisiä biotooppeja ovat länsimainen okkulttuuri, buddhalaisuuden modernismi ja subjektivismi ja hyvinvoinnin kulttuurinen eetos. Haastateltavat eivät ole oman henkisyytensä passiivisia kuluttajia, vaan vaikuttavat valinnoillaan siihen, millaiseksi suomalainen tiibetinbuddhalaisuus nyt ja jatkossa muodostuu.</p>		
<p>Avainsanat – Nyckelord</p> <p>Tiibet, tiibetinbuddhalaisuus, länsimainen buddhalaisuus, okkulttuuri, Therigatha, diskursiivinen uskonnotutkimus, virikehaastattelu, sukupuoli, navayana, vajrayana, intertekstuaalisuus, Baudrillard</p>		
<p>Säilytyspaikka – Förvaringställe</p> <p>Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia</p>		
<p>Muita tietoja</p>		

SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO	1
1.1 Tiibetinbuddhalaisuuden diskursiivinen rakentuminen ennen ja nyt	3
1.2. Näkökulma, tutkimuskysymykset ja keskeiset teoreettiset käsitteet	7
1.2.1 "Helsinki – Shangri-La": simulakrumi, representaatio ja hypertodellisuus	9
1.2.2. Länsimainen okkultuuri ja tiibetinbuddhalaisuus	11
1.2.3 Tutkimuskysymykset	14
2. AINEISTO JA METODOLOGINEN VIITEKEHYS	15
2.1 Aineiston esittely	15
2.2 Aineiston hankkiminen	16
2.2.1 Virike ja sen kontekstualisointi	17
2.2.2 Virike simulakrumina	20
2.3 Aineiston analyysi	21
2.3.1 Diskurssit ja niiden tutkimus	21
2.3.2 Diskursiivinen uskonnotutkimus	24
2.3.3 Diskurssit ja simulakrumit: kuinka todellisuutta tuotetaan	25
2.3.4 Daameista dataksi: tutkimusetiikka ja aineiston käsittely	28
3. HYPERREAALIN TIIBETIN PERUSLEIRILLÄ	32
3.1 Vanhimpien teksti timanttisin silmin – virike diskursiivisena erottautumisen ja samaistumisen välineenä	35
3.2 Sukupuoli aineistossa: merkkejä ja merkityksiä	39
4 KYPSYVÄ KARMA, TAI BUDDHALAISEN IDENTITEETIN DISKURSIIVINEN RAKENTUMINEN.....	44
4.1. Dharman domestikaatio	46
4.2 Arki harjoituksen paikkana	49
4.3. Monta reittiä, yksi suunta: inklusiivisuutta ja ekumeniaa	51
5. PIENIÄ PUNAISIA UKKOJA JA TERAPEUTTISTA TRANSFERENSSIA: OPETTAJA-OPPILASSUHDE HAASTATTELUAINEISTOSSA	55
5.1 Opettajien roolit ja merkitykset	56
5.2 Opettajien olinpaikat	59
5.3 Opettajat holistisina olentoina?	61
6. JOHTOPÄÄTÖKSET	65
6.1 Lopuksi	67
Lähde- ja kirjallisuusluettelo	68
Lähteet	68
Kirjallisuus	68
Populaarikulttuuriviittaukset	71
Aineisto	72
Liitteet: virike ja kysymysrunko	72
Kiitokset	75

1. JOHDANTO

Understanding is in principle solely based on wishful thinking.
– *Ghost in the Shell 2: Innocence* (2004), anime-elokuva.

Esitellessäni työni aihepiiriä – suomalaisen tiibetinbuddhalaisuuden diskursiivinen rakentuminen – Hämäläis-Osakunnan gradu- ja tutkimusstipendien jakotilaisuudessa toukokuun lopulla 2018, minulta kysyttiin, eikö työn kannalta olisi sittenkin ollut arvokasta lähteä kenttätutyöjaksolle Tiibetiin? Vastaavaa kysymystä olisi vaikea kuvitella liitettäväksi esimerkiksi evankelisluterilaiseen lähetystyöhön (”eikö aineistosi olisi ollut laadukkaampaa, jos olisit namibialaisten luterilaisten haastattelemisen lisäksi käynyt ihan paikan päällä Wittenbergissä?”). Kysymykseen kiteytyy autenttisuuden vaatimusten ja eksotisoinnin välinen jännite, joka kulkee punaisena lankana myös läpi koko aineistoni.

Tiibetinbuddhalaisuuden leviäminen länsimaihin on omanlaistaan missiota, johon kytkeytyy myös poliittisia päämääriä.¹ ”Tiibet” on myös hankalasti määriteltävä matkakohde. Tiibetin autonominen alue on eri asia kuin etnisesti tiibetiläiset alueet. Olisiko Pohjois-Intian Dharamsala, josta käsin nykyinen 14. dalai-lama operoi, ollut riittävän autenttinen kenttätutyön kohde? Mitra Härkösen (2017) mukaan tutkimus toisensa perään viittaa siihen, että vaikka länsimaiset käsitykset etnisyydestä ja kansallisvaltioista eivät pädekään tiibetiläisyyden markkereina, tiibetiläisillä on jaettu diskursiivinen käsitys ”meistä” ja kuulumisesta tiettyyn yhteisöön. Tiibetiläisyyttä voidaan ja sitä tulisi lähestyä yhtä aikaa sekä liikkuvana ja muuttuvana, diskursiivisena kategoriana että tosiasiana, joka näkyy tiibetiläisten arjessa ja identiteetissä: sitä ei voida ohittaa ”kuviteltuna”. (Härkönen 2017, 28–29.) Suomalainen tiibetinbuddhalaisuus ansaitsee tulla tunnistetuksi ja tutkituksi itsenäisenä tutkimuskohteena. Kontekstistaan laajentunut ilmiö ei ole vain esikuvansa kopio. Christopher Partridge (2004) sanoin ”itäistä henkisyyttä ei ole pudotettu laskuvarjolla sellaisenaan osaksi länsimaista kulttuuria” (Partridge 2004, 106). Uusiin yhteiskuntiin levitessään henkisyys muuttaa muotoaan ja sopeutuu, ja sen harjoittajat ovat keskeinen osa sopeutumien luomistyötä.

Nyt pystyn muotoilemaan vastaukseni napakammin kuin vuosi sitten. Minä sain tutkia aihettani turvallisesti koto-Suomesta käsin, koska Tiibet on jo täällä. Tarkemmin sanottuna Suomessa on olemassa oma(t) versionsa Tiibetistä, *simulakrumi*, jolla ei ole suoraa vastinetta

¹ Lopezin mukaan 1959 maanpaon jälkeen etniset tiibetiläiset ovat alkaneet käyttää tiibetinbuddhalaisuutta ”hengelliseen kolonialismiin”, eikä asetelma ole täysin uusi. Kun Tiibet antautui mongolihallitsijoille 1100-luvulla, tiibetiläiset alkoivat suhtautua vallassa oleviin lamoihin keisareiden hengellisinä neuvonantajina. Heidän tehtävänä oli toimittaa erilaisia rituaaleja ja antaa keisareille ohjeita. Keisarit puolestaan suojelivat lamoja ja heidän kauttaan koko Tiibetiä sotilaallisesti ja aineellisesti. (Lopez 1998, 206.) Wallacen mukaan buddhalaisuudella on ollut kautta historian merkittävää vaikutusta isäntäkulttuureihin, joiden keskuuteen se on levinnyt (Wallace 2002, 48).

todellisuudessa. Tiibet-simulakrumissa maantieteellinen, poliittinen ja historiallinen Tiibet kietoutuvat henkiseen esikuvaansa, ja materiaalsen ja immateriaalsen maailman rajat hämärtyvät. Kanvas, jolle maapallon ja niin sanottujen suurten maailmanuskontojen ääriviivat on totuttu piirtämään, paljastuukin lähemmässä tarkastelussa veden huuhtomaksi hiekkarannaksi. Suomalaista tiibetinbuddhalaisuutta ei toisaalta ole mahdollista tarkastella sivuuttamalla nämä historialliset jakolinjat kokonaan. Kuten Tomoko Masuzawa (2005) huomauttaa, vaikka ”idän” ja ”lännen” kaltaiset käsitteet ovatkin keinotekoisia ja niiden historialliset juuret on syytä tunnistaa, niillä on huomattavaa merkitystä emic-tasolla (Masuzawa 2005, 121). Uskontotieteilijät Ville Husgafvel ja Mitra Härkönen (2017) arvioivat buddhalaisuuden eri muodoilla olevan yhteensä 500-700 miljoonaa harjoittajaa. Heistä vain kymmenisen miljoonaa asuu Aasian ulkopuolisilla alueilla. (Husgafvel & Härkönen 2017, 170.) 2000-luvulla eurooppalaisen buddhalaisuuden kentällä juuri tiibetinbuddhalaiset ryhmät ovat kasvattaneet lukumääräänsä kaikkein voimakkaimmin (ibid. 174) - mutta mistä ja *miten* puhutaan silloin, kun puhutaan suomalaisesta tiibetinbuddhalaisuudesta?

Nykypäivään asti säilyneet buddhalaisuuden muodot on ollut historiallisesti tapana jaotella theravada-, mahayana- ja vajrayana-suuntauksiin. Vajrayanalle ovat omaleimaisia tantratekstit ja -harjoitukset, jotka ovat lähtöisin Intiasta 500-1000-luvuilta, ja sen vaikutusalue sijoittuu maantieteellisesti pääosin Himalajan ja Tiibetin alueelle. (Husgafvel & Härkönen 2017, 171.) Tiibetinbuddhalaisuus sijoittuu tässä jaottelussa osaksi vajrayanaa, mutta tällaiset maantieteelliset ja uskontoperinteisiin sekä koulukuntiin nojaavat jaottelut eivät ole ongelmattomia tai yleispäteviä. ”Tiibet” edustaa tämän työn kontekstissa paljoa muutakin kuin vain tiettyä maantieteellistä aluetta kulttuureineen, ja suomalaisen, tiibetinbuddhalaiseksi itsensä identifioivan henkilön henkisyys voi ammentaa vaikutteita varsin monipuolisista lähteistä. Länsimaisesta buddhalaisuudesta käytetään toisinaan myös termiä navayana, jolle on Jelle Wieringin (2016) mukaan tyypillistä käytännönläheinen lähestymistapa, jossa esimerkiksi abstrakteja, opillisia käsitteitä kuten *dharma* konkretisoidaan arkeen sopiviksi. Wiering huomauttaa, että navayanen määritelmä riippuu pitkälti siitä, mitä pidetään ”läntisenä”, eikä siihen sisälly yhtenäistä teologiaa tai historiaa. Se on siis eräänlainen sateenvarjotermi, joka sulkee sisäänsä erilaisia lännessä harjoitettuja buddhalaisuuden muotoja. (Wiering 2016, 374.) Esitän, että suomalaista tiibetinbuddhalaisuutta on usein perustellumpaa tarkastella osana navayanaa kuin vajrayanaa.

Vaikka työ ei olekaan etnografinen, koen Jeremy Gouldin (2016) luonnehdinnan tutkijan refleksiivisyyden merkityksestä sille monella tapaa keskeiseksi. Fyysinen läsnäoloni aineiston keruun aikana muodostaa tietoteoreettisen ongelman, johon linkittyä oleellisesti

kysymys tutkijaminän omaamasta aiemmasta tiedosta ja sen rakentumisesta (Gould 2016, 11). Gould vertaa tutkijan ”kognitiivista apparaattia” avaruusluotaimeen, joka on viritetty havainnoimaan vain tiettyjä valon aallonpituuksia. Tutkijan henkilökohtaiset ominaisuudet, kuten ikä, sukupuoli ja etnisyys, vertautuvat luotaimen kalibrointeihin: ne vaikuttavat siihen, millaisia signaaleja tämä ympäristöstään poimii. Tätä olosuhteiden ja tottumusten tietynlaiseksi kalibroimaa vekotinta voi kuitenkin ohjelmoida tarkemmaksi esimerkiksi kyseenalaistamalla oman ja muiden kulttuuripiirien sisällä luonnollisina pidettyjä perusoletuksia.² (ibid. 26–27.) Tutkijan lisäksi kaikilla muillakin, myös lukijalla, on omat apparaattinsa. Mitä ne mittaavat? Millaisiin mielikuviin todellisuus verhoutuu?

Johdantoluvuissa esittelen aluksi tiibetinbuddhalaisuuden eri määritelmiä ja tutkimushistoriaa. Esitän diskursiivisen Tiibetin rakentuvan kulttuurisista elementeistä, joita kierrätetään muiden (mieli)kuvien tavoin eri asiayhteyksissä. Näkökulmien ja tutkimuskysymysten yhteydessä perehdyn Jean Baudrillardin (1981/2017) teoriaan tiedon ja todellisuuden simuloidusta luonteesta. Tulokulma on raskaasti velkaa tibetologi Donald S. Lopezin teokselle *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West* (1998), jossa hän tarkastelee länsimaisia mielikuvia Tiibetistä ja tiibetinbuddhalaisuudesta suhteessa historiallisiin huhuihin, romanttisiin mielikuviin ja jopa suoranaiseen disinformaatioon ja valtapeleihin, joita aiheen ympärille on vuosisatojen saatossa versionut. Ensimmäinen analyysiluku tarkastelee virikkeen ja kysymyksenasettelujen heijastuksia aineistoon ja toinen harjoituksen paikantumista arkeen osana laajempaa henkisyyden subjektivisaatiota. Kolmannessa analyysiluvussa selvitetään tulkintoja ja ulottuvuuksia, joita opettaja-oppilassuhteen ja karmisen yhteyden käsitteisiin liitetään aineistossa ja ympäröivässä okkultuurissa.

1.1 Tiibetinbuddhalaisuuden diskursiivinen rakentuminen ennen ja nyt

Tässä luvussa kontekstualisoin tutkimuskysymystäni esittelemällä tiibetinbuddhalaisuuden peruskäsitteitä, historiaa ja aikaisempaa aiheeseen liittyvää tutkimusta. Etenemissuunta on pääpiirteittäin historiasta nykyaikaan, idästä länteen ja etic- tasolta emic-tasolle eli tutkimuksellisista käsitteistä arkisiin. Lopezin mukaan termi *tiibetinbuddhalaisuus* viittaa ”maailmanuskonnon paikalliseen versioon” (Lopez 1998, 16). Kyseessä ei missään nimessä ole monoliittinen uskontoperinne, sillä tiibetinbuddhalaisuus jakaantuu itsessään eri

² En itse ole tiibetinbuddhalainen tai buddhalainen ylipäätään, mutta en myöskään täysin ulkopuolinen. Tekstimateriaaliin tutustumisen lisäksi olen löytänyt itseni kiertelemästä Helsingin eri *sanghoja* ja osallistunut myös muutamalle retriitille vuosien mittaan.

koulukuntiin ja on 1900-luvun jälkipuoliskolla myös levinnyt Tiibetin ja Aasian ulkopuolelle. Aiemmin mainittu, tantrisiin teksteihin ja harjoitteisiin nojaava vajrayana ei sekään ole tyhjentävä raja, sillä tiibetinbuddhalaisuuteen sisältyvät opillisina elementteinä myös intialaisen mahayanen bodhisattva-ihanne ja varhaisen buddhalaisuuden monastiset ihanteet (Wallace 2002, 44–45). Tiibetinbuddhalaisuus jakautuu neljään pääkoulukuntaan: Nyingma, Kagyu, Sakya ja Gelug. Tiibetin uskonnollinen kenttä taas jakautuu viiteen uskonnolliseen järjestöön, joihin kuuluu neljän pääkoulukunnan järjestöjen lisäksi Bönin vastaava. (Samuel 1993, 271.) Bönin harjoittajat katsovat opetustensa periytyvän Buddhaa edeltävältä opettajalta Shenrabilta, mikä teknisesti ottaen sulkee sen buddhalaisuuden ulkopuolelle. Sen käytännöt ovat kuitenkin niin lähellä buddhalaisia, erityisesti Nyingmapan vastaavia, että sitä voidaan Samuelin mukaan pitää viidentenä buddhalaisena järjestönä. Nyingmapan tapaan myös Bönossa korostetaan ei-tantrisia meditaatiotekniikoita. (ibid 273.) Ei ole ihme, että jakolinjat jäivät tutkimuksessa pitkään hämäräksi. Länsimaiset tutkijat eivät lähtökohtaisesti olleet kiinnostuneita Tiibetin omista uskontoperinteistä, vaan heitä houkuttelivat alueelle lähinnä Tiibetissä säilyneet sanskritin käännökset ja niihin tallennetut jäänteet intialaisen buddhalaisuuden historiasta. (Lopez 1998, 4, 159.) Koska Tiibetissä harjoitettu uskonnollisuus poikkesi lännessä tunnettujen buddhalaisten tekstien synnyttämästä mielikuvasta, syntyi länsimaisille tutkijoille käsitys siitä, että tiibetiläisen version täytyy olla rappioitunutta. (Lopez 1998, 37.) Kulttuurishokki ei välttämättä lievittynyt edes paikallisiin perinteisiin tutustumalla: erityisesti tantriset tekstit järkyttivät viktoriaanisen ajan tutkijoita (ibid. 38). Myös buddhalaisuuden tutkija Janet Gyatson (2005) mukaan Pali-kaanonin tekstejä on pidetty länsimaalaisten tutkijoiden keskuudessa ”aitoina” ja tantrisia perinteitä puolestaan rappioituneina (Gyatso 2005, 275). Tiibetinbuddhalaisuus jäikin pitkäksi aikaa tutkimuksessa muiden Aasian alueellisten buddhalaisuuksien varjoon, eikä sitä aina pidetty edes aitona buddhalaisuuden muotona. (Lopez 1998, 161.)

Lopez korostaa ilmiön poliittisia juuria. Koska Tiibetiä ei koskaan onnistuttu kolonisoimaan länsimaalaisten toimesta, tiibetinbuddhalaisuutta tarkasteltiin pitkään vain ulkopuolelta käsin. Monista muista Aasian maista poiketen Tiibetiin ei koskaan syntynyt kolonialismin myötä eurooppalaistyyllisiä yliopistoja. Sitä ei päästy modernisoimaan länsimaisen mallin mukaiseksi, eivätkä myöskään länsimaalaiset tiedon tuottamisen tavat rantautuneet sinne. Niinpä vertailevan uskontotieteen ja filosofian kaltaisten akateemisten oppiaineiden antologioista ei ole juurikaan löytynyt tiibetiläisten filosofien tekstejä, saati sitten tiibetiläisiä kirjoittajia. (Lopez 1998, 161.) Vaikka kolonialistiset tavoitteet eivät toteutuneetkaan, suurvaltapolitiikkaa ajettiin läpi mielikuvien ja kielenkäytön tasoilla, jotka

heijastuvat myös tutkimukseen. Kun Britannia pyrki 1800-luvulla saamaan Tiibetin alueen hallintaansa, otettiin alueen uskonnosta tutkimuksessa käyttöön termi *lamalaisuus*. Taikausko-konnotaatioiden lisäksi termiin kytkeytyi protestanttinen paavillisuuden kritiikki. (Lopez 1998, 37–39.) Kolonialismin ajan tutkijoiden kognitiiviset apparaatit olivat propagandistisesti virittyneitä. Esimerkki valottaa tapaa, jolla todellisuutta tuotetaan valmiiden mallien pohjalta. Jos on mahdollista havaita Dalai-lamassa jotakin samaa kuin ennalta tutussa kuvassa paavista, on mahdollista ulottaa paaviin liittyvät muut kuvat ja mallit koskemaan Tiibetiä ylipäätään. Diskurssit ovat käyttövoima, jolla malleja voi levittää ympäriinsä, ja siksi niiden tiedostaminen ja tutkiminen on niin tärkeää. Lopez lainaa tieteen ja tutkimusmatkailun sekatyömiestä L. A. Waddellia, joka 1800-luvun lopulla kuvaili niin kutsuttua lamalaisuutta ”silatuksi vain ohuelti buddhalaisella symbolismilla, jonka alta kuultaa polydemonistisen taikauskon synkkä kasvusto” (ibid 161.) Tiibetin kielessä ei todellisuudessa edes ole lamalaisuutta vastaavaa sanaa, vaan uskonto kulkee tiibetiläisten keskuudessa yksinkertaisesti nimillä ”buddhalainen uskonto” tai ”sisäpiiriläisten uskonto” (ibid. 41), mutta kukapa olisi asiasta paikallisilta kysynyt.

Termiin ”tiibetinbuddhalaisuus” sisältyy edelleen väistämättä myös maantieteellispoliittinen ulottuvuus. Härkönen (2017) lainaa Grushken huomiota, että Tiibetin yläköäalue ei ole ollut todennäköisesti missään historiansa vaiheessa poliittisesti tai etnisesti yhtenäinen. Etnisesti tiibetiläisiä alueita on paitsi nykyisen Kiinan alueella, myös diasporassa, erityisesti Intiassa. Lisäksi tiibetiläinen kulttuurialue kattaa alueita Tiibetin eteläpuolelta sekä osia Intiasta, Pakistanista ja Nepalista; näistä vain Bhutan on itsenäinen valtio. (Härkönen 2017, 25). Kiinan Kansan vapautusarmeija miehitti Tiibetin 1949-51. Nykyinen, 14. Dalai-lama Tenzin Gyatso kymmeninentuhansine seuraajineen pakeni maasta 1959, ja samalla Tiibetin hallitus hajosi. (Härkönen 2017, 26.) Lopezin sanoin Kiina onnistui siinä missä länsi epäonnistui, eli Tiibetin kolonisoinnissa, ja omi samalla lännen historiallisen retoriikan rappiollisesta lamalaisuudesta. Tiibetinbuddhalaisuuden väitettyä huonommuutta suhteessa ”alkuperäiseen” kiinalaiseen buddhalaisuuteen on jopa käytetty perustelemaan miehitystä ja kolonisaatiota. (Lopez 1998, 43–44.) Vasta vuonna 1959 alkanut Tiibetin diaspora, jonka myötä tiibetiläiset lamat alkoivat saada länsimaaisia oppilaita ja sitä kautta näkyvyyttä, nosti tiibetinbuddhalaisuuden merkittävyttä lännessä ja teki siitä itsenäisen akateemisen tutkimuskohteen. Aikaisemmin Tiibetiä ja siellä harjoitettua buddhalaisuutta oli pidetty vähäpätöisempänä kuin muita Aasian uskontoja, mutta 1960-luvulta alkaen ensimmäiset yhdysvaltalaiset ja kanadalaiset tiibetinbuddhalaisuuden tutkijat olivatkin usein tiibetiläisten lamojen omistautuneita oppilaita. (Lopez 1998, 157–158).

Opettaja-oppilassuhteiden merkitys ei suinkaan rajoitu vain akateemisiin ympyröihin ja tiibetinbuddhalaisuuden tutkimushistoriaan. Opettajien ja oppilaiden välinen suhde on Maria Sharapanin ja Mitra Härkösen (2017) mukaan ”mahdollisesti painotetuin indotiibetiläisen perinteen mukaisen buddhalaisen polun ominaispiirre”, mikä näkyy muun muassa tiibetinbuddhalaisten tekstien tavassa esittää opettajaan tukeutuminen ainoana tapana, jolla harjoitus kantaa hedelmää (Härkönen & Sharapan 2017, 1). Toinen tärkeä tiibetinbuddhalaisuuden ominaispiirre on kolmanneltatoista vuosisadalta peräisin oleva käytäntö, jossa henkilöitä voidaan tunnistaa edesmenneiden kuuluisien mestareiden jälleensyntymiksi, *tulkuiksi*. Perinne syntyi kagyu-koulukunnassa, mutta levisi muutamassa sadassa vuodessa koko Tiibetin kulttuurin, uskonnollisen elämän ja politiikan keskeiseksi elementiksi. (Trzebuniak 2014, 115–116.) Kolmas tiibetinbuddhalaisuuden erityispiirre ovat jo aiemmin sivutut tantriset harjoitteet.³ Tantristen harjoitteiden tavoitteet vaihtelevat muun muassa puhdistautumisesta parantaviin harjoituksiin, ja tekniikoiden kirjo ulottuu energiakehon manipulaatiosta seksuaaliseen tantraan ja tantristen jumaluuksien visualisointiin. (Samuel 1993, 233, 239, 242.) Lopezille etenkin vuonna 1959 alkanut Tiibetin diaspora muodostaa rajapyykin, jonka jälkeen tiibetinbuddhalainen kulttuuri on alettu esittää länsimaissa eräänlaisena pyhäinjäännöksenä, joka on säilynyt Himalajan kätköissä kuin ajan ja historian ulkopuolella (Lopez 1998, 6–7). Ehkä myös johdannossa sivuttu ennako-oletus siitä, ettei suomalaista tiibetinbuddhalaisuutta voisi ansiokkaasti tutkia piipahtamatta ensin kenttätöissä Tiibetissä, linkittyikin osaltaan tällaiseen Tiibetin sakralisointiin.

Erilaiset yhteisöihin kuulumista mittaavat tilastot eivät toimi hyvänä mittarina länsimaisten buddhalaisiksi identifioituvien todelliselle lukumäärälle, ja tämä pätee myös Suomeen. Jos luku perustetaan rekisteritietojen sijasta itseidentifikaatiolle, Suomessa asuu kymmenisen tuhatta buddhalaisuuden harjoittajaa. (Husgafvel & Härkönen 2017, 175). Heistä valtaosa on maahanmuuttajataustaisia.⁴ Kantasuomalaiset ovat muiden länsimaalaisten tapaan kiinnostuneimpia tiibetin- ja zen-buddhalaisuudesta. (ibid. 174.) Buddhalaisuuden leviäminen

³Samuelin mukaan tantran nopeat ja tehokkaat, mutta potentiaalisesti vaaralliset erikoistekniikat ovat tiibetiläisessä ajattelussa ensisijaisen tärkeitä. Nyingmapan kahdeksannelta ja yhdeksänneltä vuosisadalta peräisin olevat ”vanhat” tantrat – joita on myöhemmin täydennetty terma-teksteillä, joiden ajatellaan paljastetun ihmiskunnalle suotuisana ajankohtana – ja muiden kolmen koulukunnan 11. ja 12. vuosisadalta peräisin olevat ”uudet” tantrat muodostavat tiibetiläisen perinteen kaksi tantrista kokoelmaa. Lisäksi Bönillä on oma tantrakokoelmansa, jonka uskotaan käännetyin Zhangzhungin myyttisen kuningaskunnan kielestä. (Samuel 1993, 227–229.)

⁴ Härkösen ja Husgafvelin mukaan Suomessa oli vuonna 2017 kaiken kaikkiaan 12 uskonnolliseksi yhdyskunnaksi rekisteröityä buddhalaista järjestöä. Rekisteröityneitä buddhalaisia yhdistyksiä oli parikymmentä, ja niiden jäsenmäärä jää yhteensä alle kahteen tuhaten, joista 1100 kuuluu Finnish-Thai Buddhist Associationiin. (Husgafvel & Härkönen 2017.)

Suomeen noudatteli laajempia länsimaisia trendejä. Jo 1800-luvulla buddhalaisuuteen päästiin Suomessa tutustumaan ruotsinkielisten ja 1900-luvulla suomenkielisten tekstikäännösten kautta. Teosofisessa seurassa oltiin kiinnostuneita etenkin theravada-buddhalaisuudesta. (ibid. 175.) Länsimainen okkultti ja kulttimiljöö muodostivat muutenkin tärkeän kasvualustan länsimaalaiselle buddhalaisuudelle. Lopezin mukaan Tiibet nousi 1800- ja 1900-luvuilla korvaamaan Intialle annettua roolia eurooppalaisten uskomuksissa ihmiskunnan myyttisestä alkukodista. Etenkin okkultisteille siitä tuli kadonneiden rotujen koti ja salaisen tiedon lähde. Teosofisen seuran perustajajäsen Madame Blavatskykin väitti viettäneensä siellä seitsemän vuotta saaden opetuksia ”Suuren Valkoisen Veljeskunnan” viisailta. (Lopez 1998, 49–50.)

Buddhalaisen kirjallisuuden julkaisutoiminta on Suomessa aktiivista, ja vuonna 2009 perustettu, suuntauksiin tai koulukuntiin sitoutumaton Suomen Buddhalainen Unioni eli SBU pyrkii edistämään buddhalaisuuden asemaa Suomessa. Nykysuomalaista buddhalaisuuden kenttää värittävät paitsi kasvu ja kiinnostus, myös sirpaloituminen yhä pienempiin ryhmiin 2000-luvulta lähtien. Esimerkiksi vuonna 1980 perustetun, tiibetinbuddhalaisuudesta inspiroituneen Buddhalaisen Dharmakeskuksen perustamisen aikaan Suomessa toimi kaikkiaan viisi buddhalaista yhteisöä, kun nykyään erilaisia buddhalaisia ryhmiä on yli 40. Buddhalaisuus on marginaalisuudestaan huolimatta vakiintumassa Suomeen. Esimerkkejä tästä ovat buddhalaisten huomioiminen terveydenhuollon ohjeistuksissa ja buddhalaisen uskonnonopetuksen järjestäminen peruskouluissa. Tiibetiläisen uuden vuoden juhlinta yhdistää Suomen tiibetinbuddhalaisia kulttuuritaustasta riippumatta, ja tiibetinbuddhalainen Lochen Jangchub Tsemo -yhdyiskunta järjestää myös kerhotoimintaa lapsille. (Husgafvel & Härkönen 176–179.)

1.2. Näkökulma, tutkimuskysymykset ja keskeiset teoreettiset käsitteet

Edellisessä luvussa esittelin joitakin tapoja, joilla tiibetinbuddhalaisuutta on määritelty ja rakenneltu diskursiivisesti. Nyt esittelen, kuinka lähestyn aihetta itse. Työlle keskeisiä käsitteitä ovat Baudrillardin hahmottelema *hypertodellisuus* (ja sen suhde arkitodellisuuden ilmiöihin) ja länsimainen *okkulttuuri*, eli vastakulttuuristen henkisyysien ja ideoiden kirjo, jota havainnollistan myös populaarikulttuurin kuvaston avulla. Immateriaaliset diskurssit vaikuttavat materiaaliseen todellisuuteen. Lopez esittää, että puhe Tiibetistä ei ainoastaan muodosta uutta tietoa Tiibetistä vaan myös luo Tiibetin fantasiana myyttis-utopistisesta Shangri-Lasta (Lopez 1998, 10). Lopezin kuvaamasta prosessista voisi puhua myös Tiibet-representaatioiden diskursiivisena rakentumisena, mutta Lopez itse käyttää prosessin

lopputuloksista termiä simulakrumit. Termi on peräisin sosiologina, filosofina ja yhteiskuntatieteilijänä tunnetulta Jean Baudrillardilta (2017), joka tarkoittaa simulakrumilla jäljitelmää, jolla ei ole suoraa vastinetta todellisuudessa. Baggini ja Fosl (2012) tiivistävät Baudrillardin ajattelun niin sanotuksi väärän tietoisuuden kritiikiksi. Heidän esimerkissään simulakrumien vaikutuksesta sosiaaliseen todellisuuteen muun muassa media ja mainokset vaikuttavat siihen, mitä ihmiset pitävät tavoittelemisen arvoisina, ja millaisten asioiden omistamisen ja millaisten ”kuvien” jäljittelyn he uskovat määrittelevän omaa arvoaan. Jäljitelmästä voi lopulta tulla ihmisille mieluisampi tai merkityksellisempi kuin todellisuudesta. (Baggini & Fosl 2012, 330–332.)

Esimerkiksi viime aikoina yleistyneessä kulttuuriseen omimiseen liittyvässä keskustelussa on nähdäkseni usein kyse siitä, että enemmistö on syystä tai toisesta mieltynyt jäljitelmään jostakin vähemmistölle merkityksellisestä kuvasta. Jäljitelmästä tulee kulutustavaraa, joka ei vastaa sen alkuperäisten omistajien tarkoitusta. Vähemmistö ei siis saa osallistua oman todellisuutensa tuottamiseen, eikä edes hyödy jäljitelmistä taloudellisesti. Tällaisesta todellisen ja jäljitellyn, realistisen ja romantisoidun välisestä jännitteestä on kyse myös Lopezin kärjistyksessä, että länsimainen tiibetibuddhalaisuus on länsimaisen harjoittajansa näkökulmasta ”autenttisempaa” kuin alkuperäinen vastineensa, koska se perustuu historiallisesti rakentuneeseen simulakrumiin Tiibetistä (Lopez 1998, 183–184).

Kysymys autenttisuudesta on kuitenkin saippuamaisen liukas, eivätkä pyrkimykset rajata ja määrittää autenttista buddhalaisuutta myöskään rajoitu idän ja lännen kohtaamisiin. Lopez huomauttaa, että buddhalaista tekstikaanonia on ajan mittaan laajennettu eri suuntauksien piirissä. Koska esimerkiksi mahayana-kaanon on koottu vasta vuosisatoja Buddhan jälkeen, on looginen mahdottomuus, että kaanonin ulkopuolelle jäisi mitään ”apokryfistä”. (Lopez 1998, 106.) Toisaalta tekstin pyhyys on mahdollista määritellä myös jälkikäteen, jos esimerkiksi ajan rakenteelta ei edellytetä lineaarisuutta. Myyttisen Padmasambhavan uskotaan kätkeneen Tiibetiin pyhiä opetuksia, terma-tekstejä, myöhemmin löydettäviksi. Tekstit saattoivat uinua ihmisten mielissä tai odottaa löytämistään maastossa: keskeistä on, että termat tekivät itsensä tiettäviksi suotuisana ajankohtana. Ajan mittaan termojen autenttisuuden määrittelyä varten kehitettiin merkittävä määrä muita tekstejä. Niissä toistuu ajatus, jonka mukaan tekstin löytäjän käyttäytymisellä ja statuksella suhteessa yhteisöönsä ei ole mitään tekemistä terman autenttisuuden kanssa. Termoja, mielen aarteita, voi vastaanottaa periaatteessa kuka hyvänsä statuksestaan riippumatta, ja epäsovinnainen käytös voi jopa olla merkki löytäjän oivalluksesta, että kaikki inhimilliset kokemukset ovat lopulta samaa maata. (Lopez 1998, 106–107.) Tantrinen moraalirelativismi antautuu

mielellään tarkasteltavaksi tutkimuksellisesta näkökulmasta, jossa todellisuuden diskursiivinen tuottaminen on oleellinen osa tutkimusasetelmaa ja -kysymyksiä ja moraalin lisäksi myös todellisuus on relativistinen ja relationaalinen. Pyrkimyksenäni ei siten ole esittää arvioita siitä, mikä on autenttista tiibetinbuddhalaisuutta ja mikä ei, vaan tarkastella *tiibetinbuddhalaisuuden diskurssien* vaikutusta fyysiseen arkitodellisuuteen ja toisin päin.

1.2.1 ”Helsinki – Shangri-La”: simulakrumi, representaatio ja hypertodellisuus

Tietyt Tiibetiin ja tiibetinbuddhalaisuuteen liitetyt mielikuvat ovat niin elinvoimaisia, että niitä kierrätetään länsimaisessa populaarikulttuurissa vuodesta toiseen. Niillä ei välttämättä tarvitse olla juurikaan tekemistä maantieteellisten, poliittisten tai historiallisten juurtensa kanssa: luvun otsikon viittaus rap-artisti Palefacen samannimiseen albumiin ja kappaleeseen vuodelta 2010 on tästä vain yksi kotimainen esimerkki. Shangri-La on sarkastinen käänteismetafora suomalaisen yhteiskunnan tilasta: vastoin ennustuksia yksityistäminen ja hyvinvointivaltion alasajo eivät kääntäneetkään taloutta kasvuun. Kappaleen Shangri-La on eri Shangri-La kuin teosofien kirjoituksissa esiintyvä, vaikka sen kirjoitusasu on sama: Shangri-La on merkki, joka voi viitata moneen eri asiaan. Baudrillard (2017) kirjoittaa representaatioiden kumpuavan tavasta pitää *merkkiä* yhtenäisenä todellisuuden kanssa (Baudrillard 2017, 6). Merkin (*sign*) voisi tässä yhteydessä tiivistää havainnoksi, jonka perusteella havainnoitsija määrittää kohteensa olemusta. Mikä tahansa representaatio on simulakrumi⁵ eli jäljitelmä, ja jäljitelmien järjestelmä muodostaa simulaation (Baudrillard 2017, 5-6). Baudrillardin mukaan representaatio pyrkii sulauttamaan simulaation itseensä ikään kuin simulaatio olisi väärä representaatio. Pyrkimys on kuitenkin turha, koska representaatio on itsessään simulakrumi. Merkillä, josta koko havainnon ja ymmärryksen halkova kierre saa alkunsa, ei puolestaan ole mitään itseisarvoa. (Baudrillard 2017, 6.) Minulla on työni puitteissa mahdollisuus analysoida ja kommentoida suomalaista tiibetinbuddhalaisuutta kysymyksenasettelujeni, haastateltavieni ja haastattelumetodini ennalta rajaamana simulakrumina. Toisenlaiset tutkimuskysymykset tai aiheen rajaukset olisivat tuottaneet samasta aineistosta erilaista tietoa, samoin kuin toisenlainen tutkijakin.

”Kun todellisuus ei ole enää entisellään, nostalgia omaksuu täyden merkityksensä”, Baudrillard kirjoittaa. Hän kuvailee, kuinka todellisuutta ja viittaussuhteita tuotetaan ”samankaltaisen, mutta kiihkeämmän paniikin vallassa” kuin millainen liittyy materiaalien hyödykkeiden tuotantoon. Prosessin raaka-aineena toimivat valtavat määrät erilaisia ennaltaan

⁵ yks. simulakrumi/ *simulacrum*, mon. simulakrumit/ *simulacra*

olemassa olevia totuuksia, alkumyyttejä ja todellisuuden merkitsijöitä, jotka edustavat malleja todellisuudesta. (Baudrillard 2017, 6–7.) Baudrillardin kuvaama prosessi, jossa todellisuutta tuotetaan, johtaa siihen, että todellisuus korvautuu *hypertodellisuudella*. Kyseessä ei ole parodia, imitaatio tai duplikaatti todellisuudesta, vaan hypertodellisuus nielaisee ja korvaa todellisuuden, koska sen merkitysjärjestelmät ovat käytössä joustavampia ja selitysvoimaisempia kuin todellisuuden prosessit: ”todellisuus ei enää milloinkaan saa mahdollisuutta tuottaa itseään” (Baudrillard 2017, 2). Hypertodellisuutta voikin kuvata eräänlaisena itseään ylläpitävänä, kaikkennelevänä järjestelmänä, jonka sisällä mallit toistavat itseään kehämäisesti ja eroavaisuuksia simuloidaan. (ibid. 2–3.) Tiibetiin ja tiibetinbuddhalaisuuteen eri historiallisina ajankohtina liitetyt representaatiot ja niiden taipumus tulla kierrätetyiksi eri simulaatioissa (kuten vaikkapa ”historiallisissa konteksteissa”, joita on tietenkin mahdollista havainnoida ja nimetä vasta jälkikäteen), ovat hyvä esimerkki hypertodellisuuden sisäisestä kehämäisestä liikkeestä. Lopezin mukaan länsimaaisessa mielikuvituksessa Tiibetiin ja tiibetinbuddhalaisuuteen on liitetty ”kuviteltujen vastakohtien järjestelmä” (Lopez 1998, 11), joka yhä ylläpitää stereotyyppisiä käsityksiä siitä, millaisia Tiibet ja tiibetinbuddhalaisuus ovat.

Myös uskontotiede on osallistunut näiden simuloitujen vastakkainasettelujen luomiseen ja ylläpitoon alkuaajoistaan asti, kuten Masuzawa osoittaa luettelemalla joukon 1800-luvun eurooppalaisten uskontotieteilijöiden epäjohdonmukaisia määritelmiä, joissa buddhalaisuutta luonnehditaan ulkoa käsin toisinaan vanhanaikaisena, toisinaan modernina, toisinaan ritualistisena ja toisinaan eettis–filosofisena, ja niin edelleen (Masuzawa 2005, 121). Nämä määritelmät elävät edelleen myös aineistossani muun muassa diskursiivisina keinoina erottaen muista buddhalaisuuden suuntauksista tai aiemmista henkisistä identiteeteistä. Lopezin mukaan stereotyyppiset Tiibet-käsitykset perustuvat adjektiiveihin ja kielikuviin, jotka käytön ja ajan myötä alkavat määritellä kohteensa olemusta ja joihin historialliset tapahtumat eivät pääse vaikuttamaan. Kerran vakiinnuttuaan tällaisten kuviteltujen ominaisuuksien pohjalle voi kuitenkin rakentua uusia, vastakkaisia määreitä, ja niinpä myös Tiibetiä koskevat representaatiot saattavat olla keskenään ristiriitaisia. Lisäksi hypertodellisuus ei suinkaan ole vain länsimaisten ihmisten fasilitoimaa. Maanpaossa elävät tiibetiläiset ovat Lopezin mukaan oppineet hyödyntämään romantisoivaa Tiibet-fantasiaa sekä pyrkimyksissään kohti itsenäisyyttä että parantaakseen asemaansa maanpaon aikana. (Lopez 2017, 10.)

1.2.2. Länsimainen okkultuuri ja tiibetinbuddhalaisuus

“The arcanum of the Moon is about understanding the relationship between appearances and reality. Most people believe that reality is truth, and appearances are deceiving. But those of us who know the Moon arcanum understand that we can only truly know the appearance itself. You can never touch the so-called reality that lies just beyond the reach of your own perception.”

“I’m confused.”

“I don’t blame you. After all, you’re only human.”

- *The Dragon Prince* (2019), *lasten animaatio* sarja.

Tutkittaessa tiibetinbuddhalaisuutta Suomessa on välttämätöntä ymmärtää myös henkisyiden ekosysteemiä, jossa sitä harjoitetaan. Sen lisäksi, ettei tiibetinbuddhalaisuutta ole sellaisenaan istutettu osaksi suomalaista kulttimiljöötä, se on täälläolokanaan myös mutatoitunut ympäristön diskurssien paineessa. Samalla se on vuorostaan vaikuttanut ympäristöönsä. Miltä tuo ympäristö sitten näyttää?

Yllä oleva dialogin katkelma on Netflix-suoratoistopalvelun lapsille tarkoitetun fantasia-animaatio sarja *The Dragon Prince* toisen tuotantokauden ensimmäisestä jaksosta, *A Secret and a Spark* (”Salaisuus ja kipinä”). Keskustelu käydään Kuun olemuksen, *arcanumin*, synnyinlahjana saaneen ja sen taikavoimista ammentavan kuunvarjohaltian ja taikuudesta kiinnostuneen, mutta sitä syntyperänsä vuoksi taitamattoman ihmisen välillä, ja siihen tiivistyy mielestäni oleellisia piirteitä ilmiöstä, jota Christopher Partridge (2004) nimittää *okkulttuuriksi*. Vaikka ”kultti” on suomen kielessä konnotaatioiltaan hieman pahaenteinen sana, tässä kontekstissa se viittaa löyhästi järjestäytyneeseen uskonnollisuuteen, joka ei noudata perinteisiä jakolinjoja lahkoihin, kirkkoihin ja suuntauksiin. Kulttityyppisillä henkisyysillä on Partridgen mukaan myös keskenään yhteisiä nimittäjiä. Esimerkkeinä mainittakoon kiinnostus mystiikkaan, henkiseen kehittymiseen ja sulautumiseen osaksi perimmäistä, jumalallista todellisuutta. (Partridge 2004, 62–63.) Partridge lainaa Colin Campbellin näkemystä, jonka mukaan ”mystinen kollektiivisuus” kuvaisi ilmiötä osuvammin, sillä löyhästä järjestäytymisen asteestaan huolimatta kulttityyppisellä henkisyydellä on todellisia yhteiskunnallisia vaikutuksia: painopiste vain on siirtynyt taivasta hipovien kirkontornien rakentamisesta julkaisu- ja messutoimintaan, erilaisten keskustelun pyörittämiseen ja workshoppeihin. Lopulta kaikki tämä toiminta ammentaa laajasta vastakulttuurillisesta eetoksesta, jota Partridge nimittää jälleen Campbellia mukaillen ”kulttimiljööksi”, ja joka pitää sisällään monenlaisia elementtejä vaihtoehtolääkinnästä marginaalihenkisyyksiin ja muihin valtakulttuuria uhmaaviin ilmiöihin. (Partridge 2004, 65–66.) *Okkultti* viittaa puolestaan rykelmään länsimaaisia henkisyiden muotoja, joiden pääasiallisena kiinnostuksen kohteena on ollut salattujen tietojen hankinta ja yliluonnollisten kykyjen saavuttaminen sen kautta. *Okkulttuuri* taas on valtavan laaja ilmiö, joka sulkee

sisäänsä paitsi perinteisen okkultin, myös paljon muuta aina populaaripsykologiasta pakanahenkisyyteen, teosofiaan, vaihtoehtotieteeseen – ja itäisiin uskontoperinteisiin. (ibid. 69–70.)

Okkultuurilla on myös voimakas kytkös populaarikulttuuriin. *Populaari okkultuuri* on ollut osaltaan tekemässä okkulttisia ja itäisen henkisyys-teemoja tutummiksi länsimaiselle viihteen kuluttajalle, ja ainakin Partridgen mukaan on myös vähentänyt niihin liittyviä stigmoja ja eksotisointia. (Partridge 2004, 123.) Toisaalta on myös aiheellista pohtia, ketkä populaaria okkulttuuria tuottavat, ja keiden valitsemat kuvat pääsevät sitä kautta simulaatioiden raaka-aineiksi.⁶ Palatakseni luvun aloittavaan popkulttuuriviittaukseen, jo lyhyt dialogin pätkä esittelee sievän kokoelman okkulttuurisia elementtejä: todellisuuden perusluonne kyseenalaistetaan, ja asetelmaan kuuluu myös jako niihin, jotka pääsevät kurkistamaan verhon taakse ja niihin, jotka jäävät salaisuuksista osattomiksi.⁷ Kulttimaineen saavuttanut, niin ikään lapsille suunnattu *Avatar: The Last Airbender* (2005–2008) on saman käsikirjoittajatiimin kynästä, ja siinä itäinen henkisyys on vielä keskeisemmässä roolissa. Sarjan päähenkilö, temppelissä kasvanut, kalju ja oranssiin pukeutunut Aang-poika kuuluu nomadikansaansa, jonka kaikki jäsenet häntä lukuun ottamatta ovat menehtyneet kansanmurhan uhreina. Sarjassa nähdään takauma, jossa esiteini-ikäinen Aang saa tietää olevansa Avatar, kosmisen oikeutuksen turvin toimiva rauhanpuolustaja, joka hallitsee fyysisen maailmankaikkeuden kaikkia neljää alkuelementtiä. Kohtauksessa Aang valitsee vanhojen lelujen joukosta erehtymättä ne, jotka ovat kuuluneet häntä edeltäneelle Avatarille. Tämä on

⁶ Tutkielman johdantoluku alkoi lainauksella aikuisille tarkoitettusta koko illan animeesta, joka perustuu löyhästi Shirow Masamunen *The Ghost in the Shell*-mangasarjakuviin (julk. Kodansha 1991). Kehon ja mielen, ihmisyyden ja teknologian rajoja pohdiskelevat, teknodystopiseen lähitulevaisuuden Japaniin sijoittuvat sarjakuvat ovat sittemmin laajentuneet kokonaiseksi viihteen tuoteperheeksi. Popkulttuurin kyborgit ovat samalla liki täydellinen esimerkki simulakrumista: nykyiset bioniset proteesit eivät ole lähelläkään sci-fi-vastineitaan, mutta nettikeskustelu käy kuumana siitä, mitä etnisyyttä jonkin fiktiivisen hahmon fiktiivinen keinokeho ”oikeasti” edustaa. Diskursiiviset vaikutukset esimerkiksi kauneusihanteisiin ja näyttelijöiden työtilanteisiin ovat silti (toteutuessaan) todellisia. Hollywood pyrki osingoille *The Ghost in the Shell*-ilmiöstä vuoden 2017 live-action-flopillaan, jossa identiteettiään etsivää kyborginaista esitti valkoihoinen Scarlett Johansson. Lähdemateriaalia ei muutenkaan kunnioitettu kuin miljöön puolesta. Elokuvan herättämä kritiikki teki siitä omanlaisensa vedenjakajan, joka nosti Hollywoodin rasistiset ennakoasenteet julkiseen keskusteluun. Niin ikään mangaan perustuvaa, identiteettiään etsivästä kyborgityöstä kertovaa *Battle Angel: Alita*-elokuvaa (2019) on kohdeltu arvosteluissa ja mediassa lempeämmin ehkä osin sen perusteella, että sen lähdemateriaali ja hahmot on alun perin tarkoitettukin kulttuuris-etnisesti epämääräisiksi.

⁷ Kuunvarjohaltijamaagi Luanne edustaa kohtauksessa ikuista viisautta, sillä hän kykenee valjastamaan Kuun salaisuudet taikansa käyttövoimaksi. Luannen hahmoon on otettu selkeitä vaikutteita populaarista zen-mestarin hahmosta: hän on eksentrisen erakko, joka kyseenalaistaa muiden hahmojen perusolettamuksia maailmasta, itsestään ja toisistaan ja tarjoilee heille juhla-ateriana ”herkullisia harjoja”. Ihmispoika Callum puolestaan haluaisi olla maagi, mutta ihmisten uskotaan sarjan maailmassa voivan harjoittaa vain ”synkkää taikuutta”, joka perustuu luonnontaikuuden riistoon. Hänen oletettu sisäinen tyhjyytensä osoittautuu kuitenkin uinuvaksi potentiaaliksi opetella jonkin vapaasti valittavan luonnontaikuuden lähteen salaisuus (nihilismistä buddhaluontoon?). Kytkös ajatukseen gnosisesta, salatiedosta, ja sitä kautta okkulttuuriin on jälleen ilmeinen.

suora viittaus seremoniaan, jossa nykyisen Dalai-laman kerrotaan tulleen tunnistetuksi uudelleensyntyneenä opettajana: laatuviihteen lisäksi nuori kohdeyleisö pääsee nauttimaan myös mojavon annoksen Tiibet-simulakrumia.

Viihde ei ole ainoa yhteiskunnan alue, jolla todellisuutta tuotetaan diskursiivisesti, mutta se on suhteellisen helppo tunnistaa itseksensä. Siksi viihteen käyttö esimerkkinä todellisuuden diskursiivisesta rakentumisesta on käyttäjästävällinen ja havainnollistava. Vieraillessani Helsingin Kalliossa sijaitsevan buddhalaisen Elonpyörä ry:n tiloissa tammikuussa 2017 panin merkille, että sen kokoelmista löytyi henkisen ja tietokirjallisuuden lisäksi myös buddhalaisuutta sivuavaa viihdettä. Mieleeni painui erityisesti hiukan nuhuinen DVD-kappale elokuvasta *Seitsemän vuotta Tiibetissä* (1997), jonka näin lapsena, ja jonka perusteella pitkään mielsin voista sommitellut mandalat keskeisemmäksi tiibetinbuddhalaisuuden piirteeksi kuin syytä olisi. Kuva auringossa sulavasta taideteoksesta juurtui mieleeni naamioimaan todellisuutta. Toisaalta *Pikku Buddhan* (1993) kohtausta, jossa Buddhaa koetellaan hänen tavoitellessaan valaistumista, puolestaan käytettiin HY:n Aasian tutkimuksen kurssimateriaalina vielä vuonna 2017. Lopez myös huomauttaa, että kaukasialaisia, Euroopassa ja Yhdysvalloissa lapsia on alettu tunnistaa tulkuiksi vasta Pikku Buddhan ilmestymisen jälkeen (Lopez 1998, 107). On siis melko vaikeaa kiistää, etteivätkö nämä populaarikulttuurin tai pikemminkin populaarin okkulttuurin kuvat olisi edenneet Baudrillardin jaottelun neljänteen vaiheeseen, jossa kuva ei enää ole suhteessa todellisuuteen, vaan on enää vain oma simulakruminsa. (Baudrillard 2017, 6.)

Vaikka viihdestä inspiroitunut henkisyys ei olekaan mitenkään alisteista ”salaisuuksille ja kipinöille”, jotka ammentavat käyttövoimansa jostakin toisaalta, toisinaan mielikuvat, kliseet ja jopa täysi fiktio tekevät kauppansa paremmin kuin todelliset tapahtumat ja ilmiöt. Tiibetiläinen mystiikka on kiinnostanut länsimaisia kuluttajia siihen pisteeseen saakka, että sitä on tehty myös kotoperäisenä tuotantona. T. Lobsang Rampan, salaperäisessä Tiibetissä varttuneen laman, Tiibetiä käsittelevä muistelmateos *The Third Eye* vuodelta 1956 oli bestseller ensimmäiset 12 vuotta julkaisunsa jälkeen – siitä huolimatta, että sen kynäili todellisuudessa devonshireläinen putkimiehen poika, Cyril Hoskin. (Lopez 1998, 99, 103.) Kun Hoskinin syntyperä paljastui, hän selitti olevansa aito tiibetiläinen lama, joka oli vain siirtänyt tietoisuutensa brittimiehen kehoon. Hoskinin läheisten mukaan hän myös uskoi vilpittömästi identiteettiinsä Lobsang Rampana. Lopez huomauttaa leikkisästi, ettei ”Rampan” väite suinkaan ole oudoimmasta päästä, jos tiibetiläisiä tietoisuuden siirtämiseen liittyviä uskomuksia lähdetään tarkastelemaan lähemmin. (ibid, 110, 111, 105.) Omalla maaperällään lännessä Hoskinin kirja myi hyvin, koska se kierrätti ”viktorianin ja

edwardiaanisen spiritualismin tuttuja teemoja”, tarjoillen lukijoille idän eksotiikkaa sellaisena, kuin se haluttiin lännessä kuvitella (ibid. 103). Tiibetinbuddhalaisuuden ja länsimaisen okkulttuurin kytkökset heijastuvat edelleen myös aineistooni. Haastateltavat kuvasivat ja harjoittivat arjessaan henkisyttään kukin omalla tavallaan. Harjoituksen diskursiivisena keskiönä on kuitenkin kaipuu syvemmästä ymmärryksestä suhteessa maailmaan ja itseen, kutsuttiin sitä sitten buddhaluonnoksi tai gnosikseksi.

1.2.3 Tutkimuskysymykset

Millaisten diskurssien varaan suomalainen tiibetinbuddhalaisuus rakentuu? Nelikenttä havainnollistaa tutkimuskysymystä laajempine kytköksineen:

1. Henkisyttä on mahdollista tarkastella diskursiivisesti rakentuneena, sosiologisena ilmiönä. Sillä on todellisia vaikutuksia harjoittajiinsa ja ympäristöihinsä, joiden piirteitä se vuorostaan omaksuu.	2. 2010-luvun suomalaisen tiibetinbuddhalaisuuden diskurssit kytkeytyvät länsimaisen okkulttuurin ja 1800-luvulla käynnistyneen buddhalaisuuden modernisaation diskursseihin ja kehityskulkuihin.
3. Jotkin diskurssit vakiintuvat ja leviävät toisia helpommin. Diskurssien elinvoimaisuuteen vaikuttaa tuottajien statuksen lisäksi myös tuotannon konteksti muine diskursseineen.	4. Diskurssit ovat simulakrumeja, malleja todellisuudesta ilman suoria vastineita todellisuudessa. Ne tuottavat, toisintavat ja jäsentävät todellisuutta koskevia käsityksiä osana hypertodellisuuden prosesseja.

Tutkimuskysymys ei kohdistu siihen, mitä aiheesta sanotaan, vaan siihen, millaisen kuvan maailmasta suomalaisen tiibetinbuddhalaisuuden diskurssit rakentavat - ja millaisten diskursiivisten ja historiallisten kehityskulkujen pohjalle ne ovat vuorostaan rakentuneet. Seuraavissa luvuissa esittelen aineistoni ja metodologisen viitekehykseni (diskursiivinen uskonnotutkimus), jonka jälkeen siirryn soveltamaan johdantoluvussa esittelemiäni käsitteitä aineistoon luvuissa 3-5.

2. AINEISTO JA METODOLOGINEN VIITEKEHYS

Virikehaastattelun ja kysymysrunon avulla kerätty haastatteluaineisto muodostaa tutkimusaineistoni ytimen. Niiden lisäksi myös osallistuva havainnointi auttoi syventämään kosketustani aiheeseen. Vuosina 2016–2017 pidin kenttäpäiväkirjaa ja osallistuin erilaisiin pääkaupunkiseudulla järjestettyihin tiibetinbuddhalaisiin meditaatio- ja opetustilaisuuksiin, tiibetiläisen perinnelääkinnän luennolle ja Medicine Buddha-meditaatiokurssille. Olin paikalla myös marraskuussa 2016 Suomen Buddhalaisen Unionin ja Suomalaisen Kuolemantutkimuksen seuran järjestämässä *Buddhalainen kuolema ja saattohoito*-paneelissa, jossa keskusteltiin mahdollisuuksista sovittaa yhteen suomalaista, laitostettua kuolemankulttuuria ja hyvää kuolemaa sellaisena, kuin se buddhalaisittain ymmärretään. Myös tiibetinbuddhalaisuuden näkökulma oli näkyvästi edustettuna. Edellä mainitut esimerkit ovat samalla muistutus siitä, että vaikka aineistoni ja havaintojeni perusteella Masuzawan esitys mielikuvien tasolla orienttiin ja oksidenttiin jakautuvasta maailmasta on edelleen ajankohtainen (Masuzawa 2005, 121), entiset orientin kangastukset alkavat muuttua yhä käsinkosketeltavammaksi osaksi suomalaista henkisyyttä ja muokkaavat hiljalleen myös yhteiskunnan rakenteita.

2.1 Aineiston esittely

Muodostaakseni kuvan siitä, millaisiin diskursseihin suomalainen tiibetinbuddhalaisuus kytkeytyy, haastattelin sen harjoittajia. Näin monoliittinen kehystys ja väljä tutkimuskysymys olisi ollut pro gradu-tutkielman puitteissa mahdottomuus, joten rajasin aiheittani edelleen metodin ja haastateltavien kohderyhmän perusteella. Työn suunnitteluvaiheessa olin kiinnostunut virikehaastattelusta haastattelumetodina, ja virikkeeksi valikoin theravadan Pali-kaanonin Therigatha-kokoelman runon *Subha of the Jivakamba Grove* (Hallisey 2015, 183–195): koska en hallitse teoksen alkukieltä palia, tyydyin käyttämään Halliseyn käännöstä vuodelta 2015. Päädyin kääntämään tekstin suomeksi, koska arvelin, että englanninkielisestä runosta keskusteleminen suomeksi tekisi haastattelutilanteista ja -aineistosta tarpeettoman sekavia. Haastateltavat saivat tekstin sähköpostitse viikkoa ennen haastattelutilannetta. Pyysin, etteivät he etsisi siitä etukäteen tietoa tai vakiintuneita tulkintoja tai keskustelisi siitä esimerkiksi opettajiensa kanssa.

Koska Therigatha kertoo varhaisista buddhalaisista nunnista, tuntui luontevalta rajata haastateltavien joukko sukupuolen perusteella naisiin. Yhdestätoista haastatellusta kymmenen vastasi Suomen Buddhalaisen Unionin Dharmaposti-sähköpostilistalle postittamaani haastattelukutsuun, ja yksi löytyi avainhenkilönä toimineen yhteisen tuttavien kautta. Virikettä

valitessa minua kiinnosti myös se, kuinka haastateltavat suhtautuisivat tiibetinbuddhalaisuuden kaanonin ulkopuoliseen tekstiin, joka ei mitä todennäköisimmin olisi heille ennestään tuttu eikä siihen näin ollen liittyisi valmiita tulkintamalleja. Lisäksi minulla oli tukenani kysymysrunko⁸, jonka kysymykset liittyivät arjen rakenteisiin ja elämiseen suomalaisena tiibetinbuddhalaisena. Osa haastateltavista pohti omaa tiibetinbuddhalaista identiteettiään yhteyttä ottaessaan haluten varmistaa, olivatko he tarpeeksi tiibetinbuddhalaisia osallistuakseen tutkimukseen. Pidin jo tutkimusta suunniteltaessa itseidentifikaatiota sekä uskonnollisen että sukupuoli-identiteetin suhteen täysin riittävänä.

2.2 Aineiston hankkiminen

Työn aineisto koostuu yhdentoista tiibetinbuddhalaiseksi itsensä identifioivan suomalaisen naisen virikehaastatteluista. Virikehaastattelun (*Data-Prompted Interview, DPI*) teho perustuu siihen, että sen tuottamat visuaaliset, verbaliset ja auditiiviset ärsykkeet herättävät haastateltavassa muistoja ja tunnereaktioita (Kwasnicka et al 2015, 1193). Vaikka haastatteluissa oli mukana myös kysymysrunko, jonka avulla kartoitin muun muassa haastateltavien henkilökohtaista henkisyyshistoriaa, sosioekonomista tilannetta ja yhteydenpitoa opettajiinsa, pidän virikettä merkittävämpänä tekijänä sille, millaisiksi haastattelut lopulta muodostuivat. Virikehaastattelun avulla kerätyn aineiston käsittelyssä ja analyysissä haasteena on, että aineistoa tulee tulkita ja säilyttää aina yhdessä virikkeen kanssa (Kwasnicka et al 2015, 1193). Virike on kokonaisuudessaan löydettävissä työn liitteistä⁹.

Virikkeiden hyötyä haastattelussa perustellaan esimerkiksi sillä, että luova tehtävä voi rohkaista haastateltavaa ajattelemaan totutusta poikkeavalla tavalla ja välttämään tukeutumista helppoihin, ennalta odotettaviin vastauksiin (Bagnoli 2009, 556). Virike ei siis ainoastaan ohjaa haastateltavaa tämän vastauksissa, vaan myös ohjaa tätä tuottamaan tietynlaista aineistoa.¹⁰ Virikkeen kyky tuottaa ainutlaatuista aineistoa näkyy muun muassa siinä, että moni haastateltava jäi pohdiskelemaan, oliko virikerunon protagonistiksi edennyt buddhalaisella polulla vai ei, ja mikäli oli, niin kuinka pitkälle. Tämänkaltaisen tematiikka ei ollut juolahtanut mieleenikään haastatteluja suunnitellessani, joten ainoa selitys sille, että teema nousi haastatteluissa esiin, on että virike sai sen aikaan. Lisäksi pohdinta on mielekäs

⁸ Liite 2.

⁹ Liite 1.

¹⁰ Tuottamisen prosessi voi olla kirjaimellinen, kuten Rodriguezin ja Kerriganin aineistonhankintamenetelmänä käyttämä ”kuvallinen aikaan saaminen” (*graphic elicitation*), jossa haastateltavat saavat esimerkiksi kirjoittaa ns. suhdekarttaan (Rodriguez & Kerrigan 2016, 1056). Haastateltavan virikkeen pohjalta tuottama aineisto voi myös olla kokonaisuudessaan haastattelupuhetta, kuten Pia Pajarin (2007) nuorten naisten syömispuhetta koskevassa artikkelissa, jossa informantteja virittämään käytettiin taidevalokuvaa (Pajari 2007, 155–166).

vain kontekstissa, jossa virikerunolla ei ole haastateltavien silmissä kanonisoitua asemaa: theravada-kontekstissa Subhan asemaa valaistuneena *arahantina* ei voisi samaan tapaan problematisoida, vaan se olisi vakiintunut tulkintatapa. Ehkä osin tämän tulkinnanvapauden turvin haastateltavat reagoivat tekstiin hyvin eri tavoin. Osa innostui keskustelemaan runon tapahtumista seikkaperäisesti tai tulkitsi sitä keskeisten buddhalaisten opillisten käsitteiden valossa. Osa kertoi vaikuttuneensa sen sanomasta tai eläytyneensä runon tapahtumiin, ja joidenkin mielestä se oli tekstinä tai opetuksena epämiellyttävä ja vieras.

2.2.1 Virike ja sen kontekstualisointi

Therigatha, josta käyttämäni virikeruno on peräisin, on varhainen buddhalainen tekstilähde, joka edelleenkin kuuluu palinkieliseen theravada-kaanoniin. Tekstiä on todennäköisesti välitetty eteenpäin suullisesti satojen vuosien ajan ennen sen kokoamista käsikirjoitukseksi, eikä sen tarkasta syntypaikasta, tekijöistä tai syntyajasta ole varmuutta. Siinä kuitenkin esiintyy buddhalaisuuden varhaisimmille muodoille keskeisiä opillisia käsityksiä. Therigathan runot kertovat ensimmäisistä buddhalaisista nunnista, heidän elämäntarinoistaan ja valaistumiskokemuksistaan. Osa kokoelman runoista on mahdollisesti autobiografisia. Valtaosassa on kuitenkin todennäköisesti kyse pseudoautobiografioista: alkuperäiset kirjoittajat ovat nimenneet kertomuksiaan muualla kaanonissa merkittävänä pidettyjen naisten mukaan. (Summala 2016, 1–3.) Kathryn R. Blackstone (2013) on analysoinut Therigathan ja samassa kulttuurihistoriallisessa kontekstissa kootun, munkeista kertovan Theragathan välisiä kielellisiä ja temaattisia eroja. Hänen mukaansa eroavaisuuksien johdonmukaisuus kieliä Therigathan todella olevan naisten kertoma ja kokoama, ei vain naisten suuhun sovitettu teos. (Blackstone 2013, 116–117.)

Therigathan runo ”*Jivakambalehdon Subha*” käsittelee Subha-nimisen nunnan ja tämän metsässä kohtaaman miehen välistä vuoropuhelua eri näkökulmista. Runo alkaa ulkopuolisen kertojan kuvauksella siitä, kuinka mies käy käsiksi Subhaan, joka on matkalla meditoimaan. Subha aloittaa varsinaisen dialogin selittämällä olevansa askeetikko ja selibaatissa, ja toruu miestä kysyen, miksi tämä puuttuu hänen menemisiinsä. Mies vastaa kehottamalla Subhaa heittämään keltaisen nunnan kaapunsa menemään ja herkeää pitkään yksinpuheluun. Sen aikana mies yrittää sitkeästi saada Subhalta seksuaalista vastakaikua vuoroin pelottelemalla tätä metsän vaaroilla, vuoroin lupailemalla tälle maallista hyvää, jopa yhteistä kotia ja tulevaisuutta. Miehen näkökulmasta Subhan viehättävä ruumis näet menee nunnana haaskuuseen. Subha ei tästä vaikutu vaan toteaa, että ruumis on täynnä kuolemaa: se tulee lopulta joka tapauksessa mätänemään hautausmaalla, ja on näin ollen mieletön ihailun kohde.

Häirikkö vaihtaa lähestymistapaa kehuun nyt Subhan kauniita silmiä, mutta Subha selittää imartelut turhiksi, sillä buddhalainen polku on kitkenyt hänen mielihalunsa juuriaan myöten. Runo on pullollaan visuaalisia metaforia, joiden avulla Subha yrittää puhua miehelle järkeä. Niissä ilmiömaailma ja inhimillinen tunne-elämä puretaan osatekijöikseen, jotka paljastuvat lähemmässä tarkastelussa ei-haluttaviksi ja vastenmielisiksi. Halu on kuin tulisijasta lennähtävä kipinä, joka sammuu välittömästi. Ihmisruumiin kauneus ja haluttavuus on illuusio siinä missä seinäreliefi tai marionettinäytösikin. Jopa kauniiksi kehuttu silmä on lopulta vain lasiaisnesteeseen täyttämä pallukka. Tämän anatomisen huomion jälkeen ääneen pääsee jälleen runon ulkopuolinen kertoja, ja seuraa loppuhuipennus, jossa mieleltään vapaa ja ruumiiseensa kiintymätön Subha kaivaa itseltään silmän päästä ja ojentaa sen ahdistelijalleen. Miehen seksuaaliset halut sammuvat lopullisesti, ja tämä anoo Subhalta anteeksiantoa. Lopussa ulkopuolinen kertoja kuvaa, kuinka fyysistä ja henkistä täydellisyyttä edustava Buddha palauttaa Subhan silmän ennalleen. (Hallisey 2015, 183–195.)

Blackstone toteaa runon korostavan valaistuneen Subhan ja hölmöyden henkilöitymänä toimivan lurjuksen välistä eroa. Lurjus on himonsa vallassa ja sen sokeuttama, Subha taas tarkastelee maailmaa vapautuneen ihmisen näkökulmasta ja tahrattomalla mielellä (Blackstone 2013, 31). Vaikka tulkinta on varmasti paikkansapitävä ja opillisessa kontekstissaan tyhjentävä, kallistun itse sen kannalle, että runolla on myös sosiaalinen alatekstinsä, jossa tärkeintä ei ole se, mitä sanotaan vaan se, mikä jää sanoittamatta. Koen, että oman tulkintani eksplikointi on opinnäytteen kannalta hyödyllistä ja välttämätöntäkin. Vaikka tutkimuksen ja mielenkiinnon kohteena ovat haastateltavieni tulkinnat, minä tulkitSEN heidän tulkintojaan omista lähtökohdistani. Wendy Donigerin (2009) mukaan silmillä on aina ollut merkittävä symbolinen asema buddhalaisuudessa. Sekä buddhalaisilla että hindulaisilla taiteilijoilla on ollut esimerkiksi tapana maalata patsaille silmät vasta viimeiseksi, sillä silmien lisääminen teokseen herättää kuvan ”eloon”, erottaen kuolleen materian elävästä ja voimakkaasta jumaluudesta. Jumalten ei myöskään ajatella tarvitsevan räpytellä silmiään, ja Veda-kirjallisuudessa taivaankappaleita onkin verrattu jumalten alati valvoviin silmiin. Lisäksi sekä buddhalaisessa mytologiassa että eteläintialaisissa pyhimyskertomuksissa pyhimysten kohtalona on Donigerin mukaan usein väkivaltainen sokeuttaminen. (Wendy Doniger 2009, 352.) Steven Collinsin (1997) mukaan nimi Subha viittaa kauneuteen tai puhtauteen, kun taas sen vastakohta *asubha* tarkoittaa meditaatiotekniikkaa, jossa keskitytään ihmiskehon vastenmielisyyteen, eritteisiin ja vääjäämättömään kuolevaisuuteen. (Collins 1997, 190.) Subhan monologi kehon katoavaisuudesta ja vastenmielisyydestä ovat tekstin ilmitasolla osa tällaisten ruumismeditaatioiden perinnettä.

Toisaalta silmän antaminen häiritsijälle ei välttämättä ole vain opillista pohdiskelua. Oman tulkintani mukaan runo on allegoria seksuaalisesta väkivallasta tai vähintään sen uhkasta. Vaikka runossa mies vaikuttaa olevan ihminen eikä henkiolento ja lopussa myös katu tekojaan, hänen roolinsa on melko samantyyppinen kuin Maralla muissa varhaisissa buddhalaisissa teksteissä. Hän pyrkii kiusaamaan, houkuttamaan ja harhauttamaan Subhaa. Bhikkhu Analayo (2014) huomauttaa, että vaikka maailmallisuutta ja *samsaraa* edustava, hieman perkeleellinen Mara on tutkimuksessa usein ymmärretty vertauskuvana munkkien ja nunnien inhimilliselle epätäydellisyydelle ja mielen sisäisille epäpuhtauksille, varhaisissa buddhalaisissa teksteissä Mara näyttäisi usein personifioivan haasteita ja hankaluuksia, joita buddhalaisen yhteisön jäsenet joutuivat ulkopuolisten taholta kohtaamaan. Niinpä kertomukset, joissa Buddha ja hänen oppilaansa päihittävät Maran metkut tyyneydellään ja kärsivällisyydellään, ovat tarjonneet esimerkkejä selviytymiseen ulkopuolisten aiheuttamista ongelmista. (Analayo 2014, 118–119.) Subhan kertomuksen alatekstiä voisi tulkintani mukaan lukea ohjeistuksena seksuaalisen väkivallan uhkaa tai seksuaalista väkivaltaa kokeneille nunnille ja heidän yhteisöilleen. Subhan ”silmiä” ei tällöin viittaisi ainoastaan hänen kauneuteensa, vaan toimisi samalla metaforana hänen seksuaalisuudelleen ja arvolleen naisena historiallisessa ja kulttuurisessa kontekstissa, jossa nämä kaksi asiaa olivat liki erottamattomasti kytköksissä. Runossa ne kuitenkin asetetaan samalle viivalle muun maallisen turhuuden kanssa. Edes mahdollinen seksuaalinen väkivalta ei vaikuta Subhan asemaan nunnana millään tavalla: tätä alleviivaa runon loppu, jossa Subha menee tapaamaan Buddhaa, joka palauttaa tämän näön entiselleen. Se saattaisi olla metafora yhteisön hyväksynnästä ja sen eheyttävästä vaikutuksesta, ja tarjoaisi toimintaohjeen yhteisölle, jonka jäsen tai jäsenet ovat kohdanneet seksuaalista väkivaltaa tai sen uhkaa. Uhreja ei ole syytä karttaa, eivätkä he ole kokemustensa pilaamia.

Eräänlaisena tiibetinbuddhalaisena paralleelina Subhan tarinalle voisi pitää Yeshe Tsogyalin tarinaa. Rita M. Gross (1993) esittelee Yeshe Tsogyalin keskeisenä naispuolisena roolimallina Tiibetin vajrayanassa. Myös tämän hagiografiassa käsitellään miehistä aggressiota, sen lomassa luovimista ja valaistumista ympäristön paineista huolimatta. Nuoren Yeshe Tsogyalin kilpakosijat käyvät hänen vuokseen sotia. Lopulta pettynyt mieslauma päättyy jahtaamaan häntä pitkin vuoria ja pahoinpitelemään hänet, kun hän ilmaisee olevansa kiinnostunut valaistumisen tavoittelusta naimisiinmenon sijaan. Lopulta hänestä tulee merkittävä opettaja, mutta hänenkin valaistumispolkuunsa kuuluu morbideja ihmetekoja. Hän muun muassa luovuttaa ruumiinosiaan rammoille ja tarjoaa seksuaalisia palveluksia yksinäisille ihmisille myötätunnon nimissä. Hän myös käännäyttää buddhalaisuuteen

miesjoukon, joka on raiskannut hänet, ja saa nämä verekseltään katumaan tekojaan. (Gross 1993, 93–97.) Buddhalaisissa teksteissä uhrimieli ei missään nimessä ole vain naisten ominaisuus. Esimerkiksi Buddhan aiemmista elämistä kertovissa Jataka-tarinoissa vielä valaistumaton Buddha muun muassa lahjoittaa molemmat silmänsä sokeana brahmiinina esiintyvälle, vain yhtä silmää pyytäneelle Sakka-jumalalle, sekä tekee itsemurhan, jotta nääntyvä tiikeriperhe saa syödä hänen ruumiinsa (Kelly 2011, 306). Silpomisen ja seksin välinen yhteys näyttää kuitenkin liittyvän erityisesti naispuolisiin buddhalaisuuden merkkihenkilöihin, mikä tukee näkemystäni siitä, että niiden alatekstissä voisi olla kyse seksuaalisesta väkivallasta.

2.2.2 Virike simulakrumina

Tämän työn puitteissa, ja miksipä ei muutenkin, oma tulkintani virikerunosta on alisteinen tutkimuksen kohteiden tulkinnalle. Sen tehtävänä on tarjota vastadiskurssi avuksi kognitiivisen apparaattini kalibrointiin, kun pyrin selvittämään, millaisina merkkeinä se näyttäytyy haastateltavilleni ja millaisiin diskursseihin heidän tulkintansa kytkeytyvät. Titus Hjelm (2016) viittaa Faircloughiin todetessaan, että tiedon ja uskomusten järjestelmät, sosiaaliset suhteet ja sosiaaliset identiteetit määrittävät kaikki diskurssien kautta, ja näin ollen on väistämätöntä, että eri ihmisryhmillä on hyvinkin poikkeavia käsityksiä mistä hyvänsä aiheesta. Tästä seuraa, että eri ihmisryhmät myös omaksuvat erilaisia diskursseja samoista aiheista. (Hjelm 2016, 20). Jos siis tutkimuksen tekijänä huomioni kiinnittyy eri merkkeihin virikkeessä kuin haastateltavilla, tästä ei voi päätellä vielä muuta kuin että elämme todeksi eri simulaatioita. Toisaalta myös pyrkimykset irrottautua jostakin tulkinnasta voivat olla paljastavia.

Baudrillard soveltaa itsekin simulakrumin käsitettä suhteessa uskontoon. Hänen esimerkissään ikonoklastien eli kuvainraastajien ei olisi ollut syytä pyrkiä estämään Jumalan kuvaamista ikoneissa, mikäli ne olisivat olleet vain epätäydellisiä jäljitelmiä Jumalasta. Ikonoklastien näkökulmasta ongelmana olikin se, ettei ikoni ole kohdettaan esittävä kuva: ikonit ovat simulakrumeita itsessään, eivätkä siis sisällä minkäänlaista viittausuhdetta Jumalaan. (Baudrillard 2017, 4–5.) Ikoni on kirjaimellinen ikkuna taivaaseen vain henkilölle, jolle ikonilla on hengellistä merkitystä. Samoin sen tuhoamisella on merkitystä vain, jos tuhoaja ymmärtää ikonille annetun arvon. Miksi siis vaivautua, jollei ikonissa sittenkin piile jotakin, joka uhkaa ikonoklastin omaa jumalasuhdetta? Baudrillardille ”kuvan” kehittyminen simulakrumiksi sisältää neljä peräkkäistä vaihetta. Ensimmäisessä vaiheessa kuva on heijastus perimmäisestä todellisuudesta, toisessa vaiheessa kuva naamioi ja muuttaa perimmäisen

todellisuuden olemusta, kolmannessa vaiheessa kuva naamioi perimmäisen todellisuuden poissaoloa, ja neljännessä kuva lakkaa olemasta minkäänlaisessa suhteessa mihinkään todellisuuteen ja on enää vain oma simulakruminsa. (Baudrillard 2017, 6.) Ensimmäisissä kolmessa vaiheessa kuvat ovat representaatioita, mutta neljännessä vaiheessa representaatiot ja niille annetut negatiiviset ja positiiviset ilmiöt menettävät merkityksensä ja korvautuvat simulaatiolla. Todellisuutta ei voi enää erottaa keinotekoisesta. (Baudrillard 2017, 6.)

2.3 Aineiston analyysi

Valitsemani virike kertoo buddhalaisesta naisesta, ja haastatteluaineisto on toisenlaisessa kontekstissa buddhalaisuuttaan harjoittavien naisten tuottamaa. Tutkimusasetelma ei kuitenkaan millään muotoa kahlitse tutkimuksen lopputuloksia pyörimään vain naiseuden tai edes sukupuolen tematiikan ympärillä. Anne Ollila (2010) toteaa, että Suomessa on totuttu käyttämään naistutkimus-termiä feministisen tutkimuksen sijasta, koska jälkimmäinen kalskahtaa pelottavan poliittiselta. Naistutkimus on toisaalta hänen mukaansa helppoa väärinymmärtää marginaalissa tapahtuvaksi, hieman turhanpäiväiseksi puuhasteluksi, joka määrittyy ”ensisijaisesti tutkimuskohteensa (naiset) mukaan eikä niinkään näkökulmaksi, joka jäsentää todellisuutta uudella tavalla”. (Ollila 2010, 91.)

Naiset kuitenkin osallistuvat todellisuuden tuotantoon siinä missä muutkin sukupuolet, eikä toisaalta ole olemassakaan sellaista tarkastelukulmaa, -paikkaa tai pistettä, josta käsin maailman voisi kammata paikoiltaan ja tarkastella sitä ikään kuin neutraalisti. Ollilan mukaan sukupuolijärjestelmän tutkimus (sukupuolentutkimus) on sikäli pätevä tutkimuksellinen termi, että siihen sisältyy viittaus sukupuolierojen ylläpitoon ja toisintamiseen: ne eivät ole luonnollinen, pysyvä asiantila (Ollila 2010, 92). Opinnäytteessäni naiseus, tiibetinbuddhalaisuus ja suomalaisuus ovat kuin kolmiomittauksen kiintopisteitä. Ne määrittävät kohteensa sijainnin, mutta eivät pidä sisällään itse maisemaa.

2.3.1 Diskurssit ja niiden tutkimus

Kriittisessä diskurssien tutkimuksessa ollaan Teun A. van Dijk (2012) mukaan yleisimmin kiinnostuneita tavoista, joilla diskurssit tuottavat ja toisintavat jonkin ryhmän johonkin toiseen ryhmään kohdistamaa vallan väärinkäyttöä, ja joilla alistetut ryhmät vastustavat alistamistoimenpiteitä niin ikään diskursiivisesti (van Dijk 2012, 62–63). Baudrillardin kuvien ja simulakrojen tavoin myös diskurssit rakentuvat olemassaolevien mallien päälle ja pyrkivät toisintumaan, joten niitä on mielekäästä tarkastella simulaation osina. Eri toimijat pyrkivät syöttämään simulaatioon omia mallejaan maailmasta, ja mitäpä muutaakaan diskurssit ovat kuin tapoja mallintaa maailmaa. Niiden levinneisyyttä ei sanele se, kuinka ”hyviä” tai

tarkkoja malleja maailmasta ne ovat, vaan millaisten rajapintojen kautta ne pääsevät keskustelemaan muiden mallien kautta ja toisintumaan vuorovaikutuksessa. Tästä seuraa, että valmiiksi vaikutusvaltaiset diskurssien tuottajat pääsevät siementämään mallejaan helpommin ja laajemmalle kuin mikä olisi mahdollista tukalasta yhteiskunnallisesta tai sosiaalisesta lokerosta käsin. Wodak ja Meyer (2012) huomauttavat, että kriittisen diskurssianalyysin kiinnostuksen kohteena ei ole diskurssien luonne lingvistisinä yksikköinä, vaikka sitä toisinaan kutsutaankin kriittiseksi lingvistiikaksi. Sen tutkimuskohteena ovat monimutkaiset sosiaaliset ilmiöt, joiden ymmärtäminen edellyttää poikkitieteellistä lähestymistapaa. Toisaalta kriittisen diskurssianalyysin tutkimuskohteiden ei tarvitse välttämättä olla erityisen vakavia epäkohtia, tai epäkohtia ensinkään. Sanan arkikäytöstä poiketen kriittisyys ei ole tutkimuksessa synonyymi negatiivisuudelle, vaan mitä tahansa yhteiskunnallista ilmiötä on mahdollista tulkita kriittisesti. (Wodak & Meyer 2012, 1–2.)

Kriittisen diskurssianalyysin käyttö ei siis välttämättä edellytä käyttäjän ja kohteen välisiä moraalisia asemointeja. Wodakin ja Meyerin mukaan toinen keskeinen kriittistä diskurssianalyysiä koskeva väärinymmärrys on, että diskurssit rajoittuisivat vain kirjoitettuihin teksteihin. Ovat ne sitäkin, mutta tutkimuksessa diskursseina on tarkasteltu muun muassa historiallisia monumentteja, poliittisia strategioita ja narratiiveja. Tutkimuksissa tuotettu diskursseihin liittyvä käsitteistö, kuten mediadiskurssit, sukupuolittuneet tai rasistiset diskurssit, on venyttänyt diskurssin käsitteen hämmentävän monikäyttöiseksi ja –merkityksiseksi, mikä on omiaan herättämään myös kritiikkiä itse käsitettä kohtaan. (Wodak & Meyer 2012, 2–3.) Kritiikkiä vastaan on helpointa suojautua määrittelemällä huolellisesti ja tapauskohtaisesti se, mitä diskurssilla missäkin asiayhteydessä tarkoitetaan. Esimerkiksi Pesonen (1997) ammentaa vaikutteita omaan diskurssianalyttiseen lähestymistapaansa muun muassa saussurelaisesta merkkiteoriasta, jossa merkitsijän (*sign*) ja merkityn (*signified*) välinen suhde on mielivaltainen ja sellaisena kontekstisidonnainen. Pesonen käyttää haltijaa esimerkkinä merkitsijästä. Vaikka ylliluonnollisia pikkuihmisiä koskevia uskomuksia on esiintynyt eri paikoissa ja eri aikoina, ei ole syytä olettaa, että niistä käytetyt sanat viittaisivat kohteensa olemukseen. Sekä inkeriläisille vaaran uhatessa ilmestynyt haltija että jonkin muun kontekstin tonttu ovat merkkejä, jotka määrittyvät suhteessa muihin merkkeihin – eivät suhteessa kohteeseensa. (Pesonen 1997, 136–137.)

Melko harva suomalainen pikkulapsia lukuun ottamatta uskoo tonttuihin, joten tonttu on helppo ymmärtää merkitsijäksi, joka ei viittaa mihinkään itsenäiseen olioon vaan vaatii ympäröivän merkkien järjestelmän voidakseen tulla havaituiksi ja siten ”ollakseen olemassa”. Sen olemassaolo on riippuvainen muun muassa vanhempien ja lasten välisestä hierarkiasta,

hyvän käytöksen kulttuurisista määritelmistä ja joulunvietosta kulutusjuhlanä. Tontun hahmo ei koskaan tule ryömimään merkkien merestä lisääntyäkseen ja täyttääkseen niin kutsutun ”todellisen maailman” mantereita. Tonttu on merkitsijä vailla vastinetta todellisuudessa, siis simulakra puhtaimmillaan. Sen vaikutukset sosiaalisesti hyväksyttynä psykologisen vallankäytön ja lievän kiristyksen muotona, jota aikuiset lapsiinsa kohdistavat, ovat silti todellisia.¹¹ Toisin kuin vaikkapa sukupuoli, kansallisuus tai tulotaso, joiden relationaalisuus on mutkikkaampaa, tonttu ilmenee arjessa lähinnä joulun aikaan. Palatakseni esimerkkiin, jossa rinnastin diskurssit ja niiden leviämisen Baudrillardin teoriaan todellisuuden simuloidusta luonteesta, tonttu ei ole kovin verkottunut olento. Sitä voisi verrata sovellukseen, jonka vanhemmat voivat asentaa lapsensa älypuhelimien seurataksena näiden liikkeitä. Kuvitteellinen Tonttu-sovellus on itsessään vain tapa järjestää ja välittää dataa, eikä se sellaisenaan ole hyvä tai paha, vaan sen hyvyys tai pahuus syntyy vasta suhteessa sen käyttöön.¹² Jos Tonttu pääsee tirkistelemään lapsen sijainnin lisäksi tämän tilittietoja, terveysdataa, viestiliikennettä ja kännykän kameraa, se saattaa entistäkin helpommin muuttua lasta suojaavasta haltijasta vanhempien lapseensa kohdistaman vakoilun ja muiden rikosten välineeksi. Muun muassa käsitykset siitä, onko lapsella oikeutta yksityisyyteen, rakentuvat nekin diskursiivisesti.¹³ Ympäristö, jonka muut diskurssit tukevat lasten yksityisyyden suojaa ja muita oikeuksia, tukee myös sovelluksen asianmukaista käyttöä. Kocku von Stuckrad määrittelee diskurssit tietoa jäsentäviksi, yhteisöllisesti jaetuiksi käytänteiksi, jotka ”luovat, vakiinnuttavat ja legitimoivat merkitysjärjestelmiä ja tarjoavat kollektiivisesti jaettuja tiedon luokkia institutionalisoituneessa sosiaalisessa kokonaisuudessa” (von Stuckrad 2013, 15).

¹¹ Suurimmassa osassa tapauksia tonttu lieenee suhteellisen harmiton vallankäytön väline. Silloin kun näin ei ole, ongelmatkin ovat paljon tonttua suurempia. Tonttu itse on syytön omaan väärinkäyttöön, sillä sillä ei ole suoraa yhteyttä todellisuuteen, vaan se on ainakin nykytiedon valossa puhtaasti relationaalinen olento.

¹² Onko Tonttu vallankäytön väline vai ainoa keino, jolla vanhemmat voivat selvittää lapsensa olinpaikan ja hälyttää tälle ambulanssin, jos tämä sattuu saamaan kohtauksen matkalla koulusta kotiin? Toisaalta merkitystä on myös sillä, mihin muihin sovelluksiin kuvitteellinen Tonttu on yhteydessä. Nämä rajapinnat ovat keskeisiä sille, kuinka helposti Tontun käyttö liukuu asiattomuuksiin.

¹³ Lapsia suojelee muun muassa YK:n lasten oikeuksien julistus, jota pannaan lakien ja käytännön tasolla täytäntöön joko tehokkaasti tai löperösti. Jos media lietsoo pelkoa, että lapset ovat merkittävässä vaarassa vieraiden ihmisten taholta ulkona liikkua, vanhempien on helpompaa perustella itselleen, mihin Tonttua tarvitaan. Sen asentamisesta lapsen kännykkään voi tulla jopa hyvän vanhemmuuden merkki, ja muunlainen toiminta kuiskututtaa naapurustoa. Perheissä, joissa lapsiin jo kohdistuu muita väkivallan muotoja, Tonttu toivotetaan epäilemättä tervetulleeksi uutena hallinnan välineenä: teknokratia ei ole teokratiaa kotoisampaa. Vaikka applikaatio vaatisi ennen käyttöönottoaan kaikkien laitteiden (käyttäjien) suostumuksen, perustuuko se varmasti vapaaehtoisuuteen tai realistisiin käsityksiin suostumuksen seuraamuksesta? Lapsen kognitiivinen apparaatti ei vielä hahmota suostumuksen ja painostuksen välistä eroa. Tarpeeksi pieni tai pimennossa pidetty lapsi ei välttämättä hahmota edes sitä, onko Tonttu todellinen sovellus vai vain toivoa tai ahdinkoa aiheuttava kuvake kännykän näytöllä.

2.3.2 Diskursiivinen uskonnotutkimus

Teemu Tairan (2013) mukaan diskursiivisessa uskonnotutkimuksessa uskontoa lähestytään ”tyhjänä merkitsijänä”. Uskonnolla ymmärretään olevan todellisia vaikutuksia materiaaliseen ja sosiaaliseen todellisuuteen. Samalla kuitenkin huomioidaan, että uskonto itse on jatkuvan sosiaalisen, historiallisen ja kulttuurisen määrittely- ja neuvotteluprosessin alainen ilmiö. (Taira 2013, 26.) Kocku von Stuckradin määritelmässä uskonto latautuu merkityksillä sen mukaan, millaisiin diskursseihin se asetetaan: ”uskonto on yhteisöllinen tapa jäsentää uskontoa koskevaa tietoa” (von Stuckrad 2013, 17). Osa haastateltavista koki harjoittavansa uskontoa, osalle buddhalaisuus näyttäytyi jonakin muuna, joten käytän kattokäsitettä *henkisyys* viitatessani haastateltavieni metafyyssisiin käsityksiin ja uskomuksiin. Kuten Taira huomauttaa, diskurssit eivät ole tapoja ilmaista henkilökohtaisia näkemyksiä maailmasta, vaan ne ovat aina historiallisesti rakentuneita, ja niitä tulisi lähestyä ja tutkia suhteessa valtaan. Kun diskurssit rakentavat tai vakiinnuttavat yhdenlaista maailmankuvaa, ne ottavat raaka-aineikseen tietynlaisia huomioita maailmasta ja jättävät toisenlaisia käyttämättä: ”se, mitä sanotaan, jättää aina jotakin muuta sanomatta” (ibid. 28). Niinpä diskurssit vaikuttavat paitsi siihen, miten niitä omaksuneet ihmiset puhuvat maailmasta, myös siihen, kuinka he toimivat maailmassa. Samalla ne ohjaavat käyttäjiään myös omaksumaan tietyn aseman suhteessa ihmisiin, joiden maailmankuvaan ovat vaikuttaneet toisenlaiset diskurssit. (ibid. 28.)

Henkisyys on maailmasta erillinen kategoria vain niin kauan, kun siitä nautiskellaan kotisohvalla – jos silloinkaan, sillä muun muassa media vaikuttaa henkisyyden ilmenemismuotoihin, ja toisaalta sohvalle kulkeutuu jatkuvasti vaikutteita myös sillä istujien mukana. ”Maailman katoksikin” tituleerattu Tiibetin ylänköalue on tiibetinbuddhalaisuuden historiallista ydinaluetta. Erilaisten historiallisten ja diskursiivisten kehityskulkujen kautta maailman katto on aikaa sitten kasvanut spatiaalisten ulottuvuuksiensa ohi ja hipoo nyt taivaita sanan transsendenttisessä merkityksessä.¹⁴ Tiibetinbuddhalaisuuden kytkös Tiibetiin on toki olemassa, mutta haastatteluaineiston valossa Tiibetiä voi tarkastella tyhjänä merkitsijänä, joka latautuu eri haastatteluissa eri merkityksillä. Tiibetin diskursiivinen käyttö ei missään nimessä rajoitu vain haastatteluaineistoon. Lopezin mukaan nykyisen dalai-laman puheissa tiibetiläisen kulttuurin tärkeimmäksi, säilyttämisen arvoiseksi ominaisuudeksi

¹⁴ Tämä ei tarkoita, etteikö haastateltavilla olisi ollut perusteltua ja punnittua tietoa aiheeseen liittyen: hypertodellisuus ei ole parodia tai imitaatio, eikä se rakennu tiedon puutteen varaan. Jotkin mallit integroituvat helpommin simulaatioiden osaksi kuin toiset, mikä puolestaan on kontekstisidonnaista. Suomalainen tiibetinbuddhalaisuus toisintuu erilaisena kuin tiibetiläinen, koska niitä simuloidaan eri olosuhteista ja lähtökohdista käsin.

nousee buddhalaisuus diskursiivisena, universaalina kategoriana. Näin ymmärretty buddhalaisuus poikkeaa Tiibetin alueella harjoitetusta uskonnosta: Lopez kysyykin, onko tiibetinbuddhalaisuus dalai-laman puheissa päässyt irtoamaan juuriltaan ”hengellisen globalisaation prosessissa, joka ei tunne kansallisia rajoja”? (Lopez 1998, 200.) Myös haastatteluaineistossa toistui eri muodoissa ajatus, että buddhalaisuus voi paitsi uudelleenkalibroida harjoittajiensa kognitiiviset apparaatit, myös korjata erilaisia länsimaisen yhteiskunnan epäkohtia ja tervehdyttää sen arvopohjaa kuin hometalon kuivausoperaatio.

Tarkastellessaan diskursiivisen uskonnontutkimuksen kehityskulkuja Titus Hjelm (2016) toteaa retorisen ja diskurssianalyysin saavuttaneen jo varsin vakaan aseman suomalaisen uskontotieteen kentällä 2000-luvun alkuvuosien jälkeen. Hänen mukaansa diskursiivinen uskonnontutkimus etsii silti yhä muotoaan ja suhtautumis- ja lähestymistapojaan suhteessa valtaan, ja kriittisen diskurssianalyysin soveltaminen uskonnon tutkimukseen ja tarkasteluun auttaisi lievittämään diskursiivisen uskonnontutkimuksen eriytyneisyyttä kysymyksistä, jotka liittyvät hegemonioihin, ideologioihin ja vallankäyttöön. (Hjelm 2016, 15–16.) Haastatteluaineistossa toistuu usein ajatus ”dualismin ylittämisestä”, edenneen harjoittajan mielentilasta, jossa todellisuuden ilmi- ja ylätaso moraalisine implikaatioineen näyttäytyvät perin erilaisina kuin millaisina ne ilmenevät tavallisen tallajaan elämässä. Diskurssien rinnastaminen Baudrillardin simulakroihiin toimii tämän työn puitteissa työkaluna, jonka avulla puretaan vastakkainasetteluja metafysiikan ja fysiikan, hengen ja materian, sanojen, kivien ja kepuoiden välillä. Ajatus toimikoon johtotähtenäni myös, kun pyrin opinnäytteessäni tasapainottelemaan kriittisen ja ymmärtävän tutkimusotteen välillä.

2.3.3 Diskurssit ja simulakrumit: kuinka todellisuutta tuotetaan

Baudrillardin mukaan todellisuutta voidaan tuottaa loppumattomiin ”solujen, matriisien, ja muistipankkien, hallinnan mallien” (Baudrillard 2017, 2) pohjalta. Todellisuuden tuottamiseen liittyy oleellisesti myös kytkös valtaan ja hallintaan. Lähestyttäessä henkisyttä diskursiivisesti, tyhjänä merkitsijänä, sen vaikutukset materiaaliseen todellisuuteen käyvät helpommin hahmotettaviksi. Baudrillardin kiteytyksessä samasta asiasta metafysiikka menettää merkityksensä, kun todellisuutta ja käsitteitä ei enää voi erottaa toisistaan. Todellisuus on puhtaasti toiminnallista - eikä enää edes todellista, koska sen ulkopuolelle ei jää mitään kuvitteellista. (ibid. 2.) Kognitiiviset apparaattimme luokittelevat maailmaa käsitteiden kautta, ja käsitteistä puhdistettu havainto on mahdottomuus. Koska ihmiset toisaalta käyttäytyvät ikään kuin käsitteet olisivat yhtä kuin todellisuus, eikö todellisuus voisi yhtä hyvin muodostuakin käsitteistä? Ihminen voi toki hylätä jonkin mallin ja korvata sen

uudella, jolloin hänen käsitteistönsä ympäristöstään muuttuu. Ympäristö mutatoituu mahtumaan uuteen malliin, kun todellisuutta tarkkaileva kognitiivinen apparaatti uudelleenkalibroitu. Kukaan ei voi luotettavasti arvioida yksittäisen toisen ihmisen kognitiivisen apparaatin parametrejä, sillä tarkastelija tuo tilanteeseen omat parametrinsa, joita hän ei koskaan täysin hahmota. Ryhmien jakamia käsitteistöjä käytännön vaikutuksineen on sen sijaan jo mahdollista tarkastella luotettavammin, sillä merkkien, mallien ja simulakrumien voima piilee niiden jaettavuudessa muiden ihmisten kanssa.

Sekä yksilöt että heidän toimintakontekstinsa ovat sosiaaliseen todellisuuteen juurtuneita ja historiallisesti rakentuneita: yksilön sosiaalinen status määrittää tämän mahdollisuuksia muokata ympäröivää yhteiskuntaa enemmän kuin tämän tuottamat representaatiot. (Hjelm 2016, 17–18.) Hjelm toteaa, ettei Marxin luonnehdinta uskonnosta oopiumina kansalle ole uskontovastainen, vaan populaarin käyttötapansa vastaisesti se on itse asiassa huomio uskonnon sosiaalisista vaikutuksista (ibid. 19). Uskonto ei toki ole ainoa ideologia, jota voi käyttää kipulääkkeenä maailman kurjuutta vastaan:

My persuasion can build a nation
Endless power
Our love we can devour
You'll do anything for me
Who run the world? Girls
Who run the world? Girls
- *Run the world (Girls)*, Beyoncé: 4 (2004)

Onko feminismiä, että upporikas poptähti laulaa naisten voimaantumisen, kun poliitikkoja ja muita valtaapitäviä ympäri maailmaa yhdistää lähinnä heidän cis-heteroutensa ja miessukupuolensa? Onko toisaalta haitaksikaan, että hypertodellisuuteen syötetään kuvia vaikutusvaltaisista naisista? Naistenkin välinen maantieteellinen, taloudellinen, sosiaalinen ja koulutuksellinen epätasa-arvo on edelleen kitkerä tosiasia, ja jokainen poikkeama normista asettaa ihmisen sukupuolesta ja kontekstista riippumatta yleensä yhä tukalampaan asemaan. Voi olla aiheellista kritisoida sitä, että Beyoncé asettaa auringonlääkästä kilpaileville naisille mahdottomia tavoitteita laulamalla lapsiluvustaan ja miljoonistaan, etenkin kun kuka hyvänsä voi sälekaihtimiaan tai internet-selaimiaan raottamalla havainnoida, etteivät tytöt sittenkään taida pyörittää maailmaa.

Ei ole toisaalta olemassa mitään platonilaista feminismin ideaa, johon Beyoncé voisi verrata. Sosiaalinen todellisuus rakentuu diskursiivisesti, ja sen vaikutukset tunkeutuvat myös monille sellaisille alueille, joita on totuttu ajattelemaan kouriintuntuvina ja todellisina. Psykiatrian diagnostiset manuaalit ovat tästä loistava esimerkki. Vaikka termin akateemiselta kalskahtava ulkoasu onkin harmittoman oloinen, *diskursseissa* on pohjimmiltaan kyse vallasta

määrittää todellisuutta. Myös minä omaksun opinnäytteessäni valta-aseman suhteessa haastateltaviini, jotka eivät enää haastattelutilanteen jälkeen kykene vaikuttamaan tietoon, jota heistä tuotan. Voin kuitenkin huolehtia heidän anonymiteetistään ja pyrkiä noudattamaan hyvää tutkimuseettistä toimintatapaa, johon palataan seuraavassa luvussa. Opinnäytteiden vaikutus hypertodellisuuteen on onneksi vaatimaton, mikä on helpottava ajatus, mutta on myös olemassa tekstejä, jotka suorastaan luovat omat rinnakkaistodellisuutensa.

On harvoja asiayhteyksiä, joissa diskurssien vaikutus arkitodellisuuden rakentumiseen ilmenee yhtä musertavana kuin terveydenhuollossa ja terveydenhuollon potilasta koskevissa kirjauksissa. Niissä keskeiseksi elementiksi nousee tiedon tuottajan ja tiedontuotannon kohteen välinen hierarkia:

[...] Pt kertoo alkaneensa miettiä, voisiko hänellä olla Aspergerin oireyhtymä [sic]. [...] emme perehdy vo:lla aiheeseen kovin syvällisesti. Annettu kuitenkin psykoedukaatioita [sic] Aspergerin oireyhtymästä. [...]

- *Psykologi E.H:n kirjaus 5.4.2016. Kirjoittajan henkilökohtainen OmaKanta-potilastietokanta.*

Yllä lainaamani katkelma sisältää minusta julkisen psykiatrian poliklinikan asiakaskäynnillä tuotettua tietoa, joka vaikuttaa ensivilkaisulla viattomalta. Mihinkään viralliseen yhteyteen ei kuitenkaan ole tallentunut tietoa siitä, että annetussa psykoedukaatiossa oli tosiasiaa kyse kirjauksen tekijän kyvyttömyydestä erottaa malleja todellisuudesta. Tämä yliopistokoulutettu ammattilainen perusteli minulle täysin vakavissaan, että minulla ei voi olla Aspergerin oireyhtymää (ICD-10-koodi F84.5), koska lähivuosina käyttöön otettavassa ICD-11-tautiluokituksessa kyseistä oireyhtymää ei enää erotella muista autismikirjon häiriöistä.¹⁵ Synnynnäinen neurologinen poikkeavuuteni ei tietenkään hetkahda diagnostisten manuaalien muutoksista suuntaan tai toiseen, sillä manuaalit ovat vain simulakroja. Esimerkki kuitenkin osoittaa, kuinka tiedon kohde ja sen tuottaja, tutkija ja tutkittavat pyristelevät yhtä lailla kuvien verkossa. Se mitä sanotaan, jättää aina paljon enemmän sanoittamatta.

Baudrillardin mukaan lääketiede hylkää kartesiolaisen dualisminsa ja epäilyksensä potilaasta oireistonsa enemmän tai vähemmän taitavana simulaattorina lähinnä määriteltäessä palveluskelpoisuutta armeijaan (Baudrillard 2017, 4). Koska aidosti sairasta ihmistä on mahdotonta erottaa simulaattorista edellyttäen, ettei tämän oireita voi todentaa esimerkiksi laboratoriokokein, tuliaseiden ei haluta päätyvän vaarallisten henkilöiden käsiin.

Yhteiskunnan määrittelemä vaarallisuus on sekin tilannesidonnaista. Baudrillardin

¹⁵Sellaiseen en taas hänen mielestään voinut kuulua, koska oireistoni poikkesi vaikeasti autistisille lapsille tarkoitettussa kyselykaavakkeessa esitetystä, jollaisen jouduin psykoedukaation nimissä täyttämään. Myös potilasjärjestöt ovat esittäneet huolensa autismikirjon henkilöiden hoidon toteutumisesta muutoksen myötä. Suomessa kantaa on ottanut Autismiliitto (<https://www.autismiliitto.fi/autismikirjo/diagnosointi/diagnoosimuutos>, noudettu 4.4.2019).

esimerkissä vapautusta havittelevia potentiaalisia simulaattori–pinnareita ovat niin sydänvikainen, homoseksuaali kuin ”sekopääkin” (ibid. 4). *Simulacres et simulation* julkaistiin 1981, ja homoseksuaalisuus poistettiin Suomessa tautiluokituksesta samana vuonna. Toisinaan merkitsijä määrittää jopa sen, onko jokin teko rikollinen vai ei. ADHD:n diagnoosikoodi F90.0 on kuin alkemistin maaginen formula, jonka poissa- tai läsnäolosta riippuu, onko stimulanttilääkitys laitton huume vai ADHD-potilaan elämänlaadun ja toimintakyvyn korvaamaton kohentaja. *In hoc signo vinces*: yksityinen neurologi initioi minut alkuvuodesta 2019 paitsi F84.5:n, myös F90.0:n saloihin. Merkkien turvin sain vihdoinkin nauttia Janssen-Cilagin metyyllifenidaattiehtoollista, ja opinnäytteenikin alkoi vihdoinkin viimein jäsentyä kolmen vuoden rönkyilyn ja tahmeuden jälkeen.

ICD-10 ja Therigatha ovat vain malleja maailmasta, mutta kummallakin on ollut vaikutusta opinnäytteeni tuotantoon, mikä havainnollistaa tiedontuotannon hypertodellista, monitahoista perusluonnetta. Samoin henkisyys eri muodoissaan ja siihen kohdistuvat asenteet vaikuttavat siihen, millaiseksi henkisyys muodostuu. Toisaalta rajat eivät ole ikuisia eivätkä pysyviä. Partridge (2004) lainaa Rawlinsonin huomiota, jonka mukaan itäisiä henkisyyden muotoja on voinut tarkastella ja vertailla suhteessa länteen ja toisiinsa vasta länteen saapumisensa jälkeen. Itäisten uskontoperinteiden erot ovat olleet olemassa jo kauan, samoin kuin Aasian uskonnollinen monimuotoisuuskin. Kiihkein opillinen kuhina ja rakentelu on kuitenkin keskittynyt tällä erää länsimaihin, joissa historian valtavien ja kirjavien keskittymä itäisen henkisyyden opettajia kutoo omia versioitaan itäisistä esikuvistaan. (Partridge 2004, 106.) Itse en purematta niele ajatusta, että itäisen henkisyyden kuvia tuotettaisiin, uudistettaisiin ja toisinnettaisiin kiihkeimmin tai luovimmin juuri länsimaissa. Kukapa tietää, millaista dharmaa tälläkin hetkellä muhii sipulireitittimien kätköissä tai verhoutuu hymiöiden piilomerkityksiin maissa, jossa uskonnonvapaus on vasta haave?

2.3.4 Daameista dataksi: tutkimusetiikka ja aineiston käsittely

Vaikka olen tavannut haastateltavat, en tunne heitä. Haastattelupuheen pohjalta tuottamani tieto on jäänyt kiinni oman tuotantonsa ajankohtaan. Toisaalta tarkastelun ja kiinnostuksen kohteena eivät ole haastatteluaineiston tuottaneet henkilöt elämäntilanteineen ja maailmankuvineen, vaan diskurssit, joiden avulla suomalaista tiibetinbuddhalaisuutta tuotetaan. Tästä syystä en käytä opinnäytteessäni pseudonyymejä, vaan viittaan haastateltaviin tunnisteilla H1-H11 haastattelujärjestyksen mukaan. Tilanteissa, joissa esittelen haastattelukatkelman haastateltavan ja haastattelijan välisenä dialogina, käytän haastateltavasta järjestysnumeron mukaista tunnistetta ja itsestäni nimikirjaimia AS.

Tutkielman liitteistä löytyy lista haastatteluajankohdista, josta lukija voi halutessaan tarkistaa haastattelupäivämäärät ja niitä vastaavat tunnisteet.

Virikettä koskevat valintani, kuten päätös kääntää se suomeksi, vaikuttivat myös osaltaan siihen, millaiseksi sen avulla aikaansaatu haastattelupuhe muodostui. Toisinaan keskustelua virisi myös käännöskukkasista tai muista tekstin omituisuuksista. Haastattelut toteutettiin loka-joulukuussa 2016, ja niiden kesto vaihteli reilusta tunnista kolmeen tuntiin. Translitteroin aineiston sanatarkasti, jonka jälkeen tyypittelin sen temaattisesti osin kysymysrunгон, osin aineistosta nousseiden teemojen perusteella. Lopuksi laadin aineiston pohjalta taulukot. Kaikki kysymysrunгон kysymykset eivät päätyneet taulukoihin asti. Tähän oli yleensä syynä joko se, että pidin niiden sisällyttämistä työhön riskinä haastateltavien anonymiteetille, tai se, että kysymyksenasettelu paljastui työn edetessä toimimattomaksi tai perusolettamuksiltaan virheelliseksi. Taulukoilla ei ole tilastollista merkitystä, eikä niitä ole muotoiltu vastaamaan minkään olemassa olevan tilastotiedon kysymyksenasetteluihin. Kiinnostuksen kohteena on, miten haastateltavien arjen käytänteet, henkisyys ja yhteiskunnan normit ja rakenteet risteävät.

Kysymysrunгон teemat nousivat haastattelupuheessa esiin usein erikseen kysymättäkin. Keskeisimmät löydökset on esitelty taulukoissa, ja vähemmän oleelliset seikat ovat kirjoittaessa karsiutuneet. Eliminaatioprosessi ei välttämättä viittaa siihen, että alkuperäinen kysymyksenasettelu olisi ollut huono tai epätos, vaan taulukoiden ulkopuolelle ovat jääneet myös sellaiset kysymykset, joihin haastateltavat vastasivat pääsääntöisesti samoin. Esimerkiksi 11 haastateltavasta vain neljä ei noudattanut kasvisruokavaliota. Kasvissyöntiä ei esitetty ehdottomana normina, mutta lihansyönti kehystetään aineistossa diskursiivisesti esimerkiksi osaksi tantrisia harjoitteita. Sitä voidaan myös perustella sillä, että jotkut kuuluisat opettajatkin syövät lihaa, joten sen syönnistä tuskin on haittaa polulla edistymiselle. Yksittäisten vastaajien vastausten esitleminen taulukossa ei lisäisi taulukoiden informatiivisuutta, kun keskeisen havainnon voi kuitata kahdella virkkeellä leipätekstissä. Tupakoimattomuus näyttäytyy haastatteluaineistossa selkeämmin normina. Etenkin entiset tupakoitsijat korostavat tupakoinnin negatiivisia vaikutuksia meditaatioon. Ainoa haastatteluhetkellä tupakoitsijaksi ”tunnustautuva” haastateltava huvittui kuvaillessaan, miten ulkona liikkeessaan toisinaan pohtii, sattuuko kukaan buddhalainen tuttu hänen tupakkahetkensä todistajaksi.¹⁶

¹⁶ Haastattelu 20.10.2016, tekijän hallussa.

Alkoholinkäyttöön ei liitetty aineistossa samanlaista paheellisuuden auraa. Noin puolet haastateltavista ilmoitti olevansa raittiita, mutta heidän motiivinaan ei ollut välttämättä buddhalaisuus. Alkoholien mieltä samentavat vaikutukset nousivat silti esiin usean haastattelun yhteydessä ja ne vertautuivat jossain mielessä esimerkiksi urheilijoiden ruokavalioon. Jos buddhalaisen polun keskiössä on (ainakin tässä diskursiivisessa kehystyksessä) sitkeä ja tavoitteellinen mielen harjoittaminen, kukapa haluaisi heikentää tuloksiaan tissuttelulla? Taulukkojen ulkopuolelle jäivät myös haastateltavien sanghat ja heidän identifikaationsa suhteessa tiibetinbuddhalaisiin koulukuntiin, koska se heikentäisi heidän anonymiteettiään ja veisi huomiota suomalaisen tiibetinbuddhalaisuuden okkulttuurisilta ja navayana-elementeiltä.

Taulukossa 1/3 tarkastellaan haastateltavien ikää ja heidän lapsuudenkotiansa henkistä ilmapiiriä sekä heidän nykyistä perhemuotoaan:

Haastateltava #	Ikä haastattelu- ajankohtana	Lapsuudenkodin henkinen kasvuympäristö	Haastateltavalla on lapsi tai lapsia	Haastateltava on taloutensa ainoa tulonsaaja
1	46	Evlut, ”peruskristitty”	-	x
2	57	Evlut	-	x
3	69	Ateistinen/henkinen	x	x
4	60	Ortodoksi/henkinen	x	-
5	52	Ei uskonnollinen	-	-
6	38	Jehovan todistaja	x	-
7	53	Ei uskonnollinen	x	x
8	48	Evlut, ”tapakristitty”	x	x
9	62	Evlut, ”kuuluminen”	-	x
10	42	Evlut/ ateistinen	x	x
11	29	Evlut	x	x

Taulukko 1/3. Ruksit edustavat kyllä-vastauksia, viivat ei-vastauksia. Lainausmerkeissä olevat luonnehdinnat ovat suoria lainauksia haastattelupuheesta.

Silloin, kun vanhemmat ovat edustaneet keskenään eri henkisyyskäsitteitä, niitä erottaa kenoviiva, ja järjestys on aakkosellinen (isä/äiti). Lisäksi taulukkoon on merkitty, onko haastateltavalla omia lapsia ja onko hän taloutensa ainoa tulonsaaja (lapsien lukumäärää tai iäkiä ei ole eritelty anonymiteettisyistä). Nämä seikat vaikuttivat välillisesti muun muassa haastateltavien kykyyn osallistua opetukseen ja retriiteille. Ilman Suomen evankelisluterilaisen kirkon tyyppisen, verovaroin tuetun instituution turvaa erilaiset omakustanteiset kurssit, opetukset ja retriittimatkat olivat haastatteluaineistossa tärkeitä henkisen itseymmärryksen muovaajia.¹⁷

¹⁷ Eurooppalaisessa kontekstissa, jossa valtion ja kirkon välinen suhde on ollut tiivis ja kirkoilla on ollut verotusoikeus, palvelujaan rahaa vastaan tarjoavat henkisyyden ammattilaiset voivat herättää epäluuloa.

H10 asui yhteisömuotoisesti, mikä muodosti haasteen suhteessa kysymyksenasetteluun. Arjen kategoriat ovat nekin muuttuvia, ja ”tulonsaaja”-muotoilu on vaatimaton pyrkimykseni purkaa perheisiin liitettyjä yhteiskunnallisia normeja.

Esimerkiksi enkelikursseja tarjoava Norjan prinsessa Märtha Louise on joutunut kriitikkojen hampaisiin. (Mikaelsson 2014, 164.) Henkisyiden kaupallistuminen on kuitenkin osa nykyuskonnollisuutta. Esimerkiksi Suomessa erilaiset vaihtoehtoiselle uskonnollisuudelle omistetut messut ovat suosittuja. Ketolan mukaan 1990-luvun puolessa välissä vuosittaiset Hengen ja Tiedon messut – alallaan Suomen suurin tapahtuma – keräsivät 6500 kävijää, ja näytteilleasettajien määrä kasvoi 90-luvulla pariin sataan. (Ketola 2003, 60). Messujen tuotteista valtaosa liittyy terveyteen ja hyvinvointiin, ja niille on tyypillistä, että niistä uskotaan saatavan hyötyä myös ilman pitkäaikaista sitoutumista esimerkiksi tiettyihin harjoituksiin. Helppokäyttöisyys ja lähestyttävyyys yhdistettynä messutuotteiden käyttötarkoituksiin – kuten ennustaminen, parantaminen ja hyvää tuovat talismaanit – asettavatkin messut ja niillä myytävät tuotteet Ketolan mukaan osaksi ”uudenlaisen kansanuskon nousua”; kansanuskolle on historiallisesti ollut tyypillistä pragmaattisuus. (Ketola 2003, 67-68).

3. HYPERREAALIN TIIBETIN PERUSLEIRILLÄ

Joulukuussa 2016 osallistuin Helsinki Zen Centerillä järjestettyyn, Aro g'Ter-yhteisön järjestämään opetustapahtumaan, jota yhteisöön kuuluva haastateltava oli minulle suositellut. Tapahtuma osallistujineen oli upea esimerkki Tiibet-simulakrumista käytännössä. Saavuin paikalle etuajassa, jotta minulla olisi sovitusti tilaisuus keskustella yhteisön ordinoitujen jäsenten kanssa. He olivat pääosin keski-ikäisiä, valkoisia, eurooppalaisia naisia ja miehiä, jotka esittäytyivät minulle tiibetinkielisillä initiaationimillään. He olivat pukeutuneet seremonia-asuihin, joiden erilaiset leikkaukset ja punainen tai sininen väri kuvastivat kunkin harjoittajan henkilökohtaisia painotuksia suhteessa harjoitukseensa, ja heidän rukoushelmiään koristivat tiibetinbuddhalaisesta taiteesta tutut pääkallot. Opetuksen alkamisesta ilmoitti seremoniallinen rummutus. Opettajaksi osoittautui initiaationimestään huolimatta niin ikään keski-ikäinen, valkoinen, amerikkalainen mies, joka antoi itsestään huumorintajuisen ja välittömän vaikutelman. Jäykkä hierarkisuus loisti poissaolollaan, ja opetuksen lomaan syntyi myös keskustelua. Opetus käsitteli tantrisen nondualismin soveltamista sukupuoliin liittyviin käsityksiin, parisuhteisiin ja romanttiseen arkeen, ja sen perussanoma oli varsin lempeä ja suvaitseva. Väliajalla myytiin Aro Books-kustantajan kirjoja, ja tilaisuuden päätyttyä noin 50-henkinen sisäpiiri suuntasi bussikyydillä Karjalohjalle retriittiin ulkopuolisten valuessa tahoilleen Helsingin räntäiseen yöhön.¹⁸

En huomannut paikalla yhtäkään osallistujaa, joka olisi vaikuttanut etnisesti tiibetiläiseltä. Siitä huolimatta Tiibet ja siihen liittyvät kuvat olivat ilmeisen keskeisiä yhteisön henkisyydelle. Sama näkökulma oli tullut esiin jo Aro g'Teriin kuuluvan haastateltavan haastattelutilanteessa, ja näyttäytyy sitä kautta osana yhteisön diskursiivisesti rakennettua identiteettiä. ”Länsi” ei ole siinä alisteinen autenttisuudelle, vaan keskeinen osa opetusta ja sanomaa siinä missä ”itäkin”:

H8: [Yhteisön] perintölinja on tullut esiin sillon Aron Garin aikoihin joskus 1800-luvun lopussa tai 1900-luvun alussa jollon Aro Lingma eli. Niin on sillon jo ennustettu, että tää tulee olemaan perintölinja ja opetuskokonaisuus, joka tulee oleen merien takana tai vuorten takana. [...] Eli se on niinkun tavallaan soveltuvampi meidän yhteiskunnalle kun mikä ois ollut ehkä siihen tiibetiläiseen yhteiskuntaan soveltuva, et tää on tavallaan niinkun enempi tähän aikaan soveltuva.¹⁹

Haastateltavista vain yksi kuului Aro g'Teriin, eikä yhteisö suoranaisesti edusta länsimaisen tiibetinbuddhalaisuuden valtavirtaa. Tiibet-kuvastoa kuitenkin emuloitiin tavalla tai toisella kaikissa haastatteluissa.

¹⁸ Kenttäpäiväkirja 2.12.2016, tekijän henkilökohtaisissa arkistoissa.

¹⁹ Haastattelu 11.11.2016, tekijän hallussa.

Taustalukujen yhteydessä esiteltyt länsimaisen okkulttuurin ja tiibetinbuddhalaisuuden väliset kytkökset heijastuvat koko aineistoon. Haastateltavat ovat oman henkisyytensä subjekteja: he kiistävät ja kyseenalaistavat, perehtyvät ja omistautuvat, kukin tavallaan ja omilla ehdoillaan. Salomäki (2011) hahmottelee Wuthnowiin ja Lawsoniin nojaten länsimaissa 1960-luvulla tapahtunutta murrosta kohti moraalirelativismia. Tuolloin uskontoja ja elämäntyyplejä koskevan valinnanvapauden lisääntyminen johti tilanteeseen, jossa yksilöiden moraaliset ratkaisut eivät syntyneet enää ensisijaisesti yhteisön paineesta. (Salomäki 2011, 25.) Huntin (2002) mukaan uskonnon tehtävä yhteiskunnallisen solidaarisuuden edistäjänä ja yhteiskunnan jäsenyyden merkitsijänä on väistymässä. Sen sijaan yksilöiden uskomukset ovat riippuvaisia henkilökohtaisista mieltymyksistä ja valinnoista. Kilpailevien tulkintojen synnyttämä *uskontojen kauppapaikka* johtaa uskonnollisen maailmankuvan auktoriteetin vähenemiseen. Pluralismi ei johda ainoastaan valinnanvapauteen eri uskontojen välillä, vaan myös vapauteen olla valitsematta mitään uskontoa. (Hunt 2002, 18–19.) Näkemys pluralismin vaikutuksesta uskonnon elinvoimaisuuden heikkenemiseen kuuluu kuitenkin Huntin mukaan varhaisten teoreetikkojen näkemyksiin: 2000-luvun uskontososiologeille on tyypillisempää argumentoida sen puolesta, että pluralismi edesauttaa uskontojen elinvoimaisuutta. (Hunt 2002, 209–210.)

Tiibetinbuddhalaisuuden ja Tiibetin etnis-maantieteellisen ulottuvuuden välistä suhdetta ei haastatteluaineistossa juuri problematisoida. Poikkeuksista keskeiseksi nousee kritiikki tiibetiläisten nunnien huonoa asemaa kohtaan. Sitäkin perusteltiin diskursiivisesti yleensä ensisijaisesti patriarkaatin olemassaololla ja infrastruktuurin puutteilla, vaikka haastateltavat viittasivat myös opillisiin käsityksiin, jotka hidastavat tasa-arvokehitystä. Nunnien asema olisi tuskin noussut esille ilman virikettä tai jos olisin haastatellut vaikkapa suomalaisia, tiibetinbuddhalaisia miehiä. Aihepiiri kytkeytyi usein haastateltavien pohdintoihin siitä, olisiko monastikon elämäntyyli heille itselleen mielekäs tai mahdollinen. McMahanin mukaan yksi buddhalaisuuden modernisaation tunnusmerkeistä on perinteen heikentyminen eli detraditionalisaatio, siirtyminen ulkoisen auktoriteetin noudattamisesta kohti sisäistä auktoriteettia. (McMahan 2008, 42–43.) Demytologisaatio puolestaan rekonstruoi uskonnollista käsitteistöä ja merkityksiä tavoilla, joiden avulla ne voivat säilyttää elinvoimaisuutensa suhteessa moderneihin näkemyksiin. (McMahan 2008, 46.)

Yhtenä esimerkkinä tästä voi pitää tapoja, joilla länsimaista tasa-arvoajattelua ja buddhalaisuuden perinteistä patriarkalisuutta ja seksismiä on yritetty tasapainotella keskenään. Wessingerin (1993) mukaan sekä hindulaiset että buddhalaiset ryhmät ovatkin joutuneet uudelleenarvioimaan perinteisiä näkemyksiään naisista Yhdysvaltoihin

rantauduttuaan. Aasian uskonnoista kiinnostuneet amerikkalaisnaiset ovat vaikuttaneet opillisiin tulkintoihin. Toisaalta patriarkalisissa yhteiskunnissa esimerkiksi naiseutta sakralisoivat opilliset käsitykset eivät yleensä vaikuta todellisten naisten asemaan. Lisäksi uskonnot, joiden käsitys jumalasta on persoonallinen ja patriarkaalinen, vahvistavat Wessingerin mukaan taipumusta nähdä miehet ainoina todella inhimillisinä ihmisinä: tästä hän mainitsee esimerkkeinä ISKCONin eli länsimaisen Krishna-liikkeen ja juutalais-kristillisten uskontoperinteiden historialliset tulkinnat. (Wessinger 1993, 11.)

Detraditionalisaatio ja demytologisaatio ovat toki nekin vain malleja todellisuudesta. Sen sijaan, että ne viittaisivat johonkin kiinteään ja muuttumattomaan historialliseen ilmiöön, nekin imevät jatkuvasti vaikutteita ympäröivästä hypertodellisuudesta. H9 vertasi luostarikoulutuksen saaneita bönpo-geshejä uskontotieteen tohtoreihin ja huomautti, että saapuessaan länteen opettamaan he yleensä kouliintuvat myös lännen tavoille. Tuoreet tulijat saattavat suhtautua naisiin diskriminoivasti, mutta asenteet yleensä lientyvät ajan mittaan.²⁰ Sijainnin merkitys korostui myös H10:n virikettä koskevassa pohdinnassa. Hän oli paitsi asunut Dharamsalassa, ja totesi Intiassa tapaamiensa opettajien suosivan vertauskuvia ja moraalisia opetuksia, jollaisena hän myös virikettä tulkitsi. Hän arveli, että koska sikäläinen yleisö on oppimattomampaa, moraaliseikat ja helvettimaailmoilla pelottelu olivat tarpeellisia.²¹ Lännessä samat opettajat keskittyvät haastateltavan mukaan yksilön valintoihin ja henkilökohtaiseen etiikkaan, opettavat meditaatiota ja korostavat buddhalaisuuden psykologista puolta, jonka H10 itsekin koki keskeiseksi osaksi buddhalaista oppia. Periaatteessa mitä tahansa opillista seikkaa on mahdollista tarkastella modernisaatioprosessin kautta.²² Kun H2 vertasi virikerunoa ja ihmisruumiin purkamista osatekijöikseen ruumismeditaatiossa, hän kuvaili ”länsimaisen päänsä” hahmottavan helpommin molekyylien, solujen ja atomien kaltaisia käsitteitä kuin vaikkapa elementtioppia.²³ Atomien välinen tyhjiys rinnastuu buddhalaiseen tyhjiysajatteluun ja tuo siihen kenties myös vivahteen empiriaa.

Samuel esittää, että niin tiibetinbuddhalaisuuden termit kuin Tiibetin pyhät henkilöt ja kulttuuriheeroksetkin sijaitsevat ajan ja historian ulkopuolella, myyttisessä ulottuvuudessa,

²⁰ Haastattelu 12.11.2016, tekijän hallussa.

²¹ Haastattelu 16.11.2016, tekijän hallussa.

²² Voisiko esimerkiksi vajrayanan tarjoama nopean valaistumisen mahdollisuus assosioitua osaltaan myös ilmastokriisin apokalyptiseen tematiikkaan ja ruokkia sitä kautta tiibetinbuddhalaisuuden suosiota? Ihmiskunnan tanssahdellella globaalin ympäristökatastrofin alkutahtea yksittäinen harjoittaja ei välttämättä koe mielekkääksi sitoutua valaistumispolulle tuhansien ja taas tuhansien elinikien ajaksi. Tähän kysymykseen aineisto ei anna vastausta, mutta se on hyvä esimerkki opin paikallistumista ja modernisaatiota tarkastelevasta kysymyksenasettelusta.

²³ Haastattelu 11.10.2016, tekijän hallussa.

jota hän vertaa Australian aboriginaalien Uniaikaan. Lamoilla ja joogeilla on Samuelin mukaan kyky tahdistaa reaaliaailma ja myyttinen universumi keskenään ja tuottaa uusia, ajankohtaisia tulkintoja mytologiasta ja perinteistä. Koska (tiibetin)buddhalaisuuden perimmäisenä tavoitteena on valaistuminen, unelmien ulottuvuutta ei manipuloida ainoastaan pyrkimyksenä vaikuttaa reaaliaailman tapahtumiin, kuten joidenkin muiden shamanististen perinteiden kohdalla Samuelin mukaan on. (Samuel 1993, 19–21.) Todellisuuden metatasolla on siis tiibetinbuddhalaisuudessa eskatologinen ulottuvuus, vaikka ajankohta ei vielä olekaan suotuisa kaikkien olentojen valaistumiselle. Ajatusta voi nähdäkseni verrata Baudrillardin hypertodellisuuteen, joka on kuin kaikkien illuusioiden summa, kuvien ja mallien varanto, johon inhimillinen kokemus suhteutuu.

3.1 Vanhimpien teksti timanttisin silmin – virike diskursiivisena erottautumisen ja samaistumisen välineenä

H1: [...] mä tykkäsin tosi paljon tästä [virikkeen] kohdasta ”olen nähnyt maalattujen nukkien ja marionettien tanssivan, pysyen pystyssä ja koossa keppien ja narun avulla”. Niin se on tosi kaunis kohta.

AS: Joo, se on.

H1: Se on kyllä tota tosiaan [...] ”Kun kepit ja narut on leikattu, laskettu käsistä ja levitelty ympäriinsä, rikottu palasiksi, joita silmä ei erota, mihin siinä keskittäisit mielesi?” Et siinä niinkun tulee tää tyhjyys ja tän niinkun, meidän illuusion [...] Merkityksettömyys tai niinkun se että, et tää on niinkun marionettien tanssia tää koko touhu.²⁴

Theravada on palia ja tarkoittaa vanhimpien polkua; vajrayana on sanskritia ja tarkoittaa timantti- tai ukkoskulkuneuvoa (Laumakis 2008, 62). Ei ollut sinänsä yllättävää, että osa theravada-kaanoniin kuuluvan virikerunon teemoista ei tuntunut relevantilta haastateltaville, jotka kuuluivat eri buddhalaisuuden suuntaukseen kuin josta virike on peräisin. Toisinaan diskursiivinen erottautuminen virikkeestä ja siihen heijastetuista merkitystä oli kiivastakin. H5 kuvaili ”raivostuneensa”²⁵ virikkeen luettuaan, koska ei kokenut sillä olevan mitään tekemistä oman henkisyytensä kanssa. Hän kritisoi sitä, että naisten henkisyttä lähestytään tutkimuksessa kliseisesti seksin ja seksuaalisuuden näkökulmasta. Haastattelun edetessä kritiikin osatekijäksi paljastui myös kysymys koulukuntaeroista. Theravadan, tai haastateltavan sanoin ”Pienen vaunun”²⁶ tekstinä, jonka keskeisenä teemana oli haastateltavan näkökulmasta halun lakkaaminen, virike ei tuntunut hänestä mielekkäältä. Hän perusteli näkemyksensä jaottelulla, jossa theravada-, mahayana- ja vajrayana-buddhalaisuuksilla on olemuksellinen ero sen suhteen, onko harjoittajan tavoitteena henkilökohtainen valaistuminen,

²⁴Haastattelu 6.10.2016, tekijän hallussa.

²⁵ Haastattelu 21.10.2016, tekijän hallussa.

²⁶ Haastattelu 21.10.2016, tekijän hallussa.

bodhisattva-ihanteen mukainen muiden auttaminen kohti valaistumista, vai tästä edelleen kehittynyt käsitys valaistumisesta jo mahdollisesti yhden elinajan aikana. Henkilökohtaiseen valaistumiseen keskittyvä theravada, jota on toisinaan suuntauksen ulkopuolelta käsin kutsuttu myös hinayanaksi eli pieneksi kulkuneuvoksi, on tämän näkemyksen mukaan vaunuista vähäisin. Tämä on esimerkki diskurssista, jossa kunkin buddhalaisuuden suuntauksen eskatologinen eli pelastustavoite nähdään erilaisena, ja näitä eskatologisia perusolettamuksia hyödynnetään identifioitessa tiettyyn ryhmään.

Perusajatukselle vajrayanan eskatologisesta erityisasemasta suhteessa muihin buddhalaisuuden suuntauksiin löytyy toki perusteita myös tutkimuksesta. Esimerkiksi Geoffrey Samuelin (1993) mukaan tantrisen buddhalaisuuden tavoitteena on muiden buddhalaisten suuntausten tavoin valaistuminen, mutta muista buddhalaisuuksista sen erottaa nimenomaan sen nopeus. Kun ”sutrinen polku” (*Paramitayana*, eli suuntaukset, joihin ei sisälly tantrisia harjoitteita) vie harjoittajan päämääräänsä tuhansien elinikien kuluessa, vajrayanan avulla valaistumisen voi saavuttaa jopa vain yhden eliniän aikana. (Samuel 1993, 21.) Käsitys vajrayanan nopeudesta verrattuna muihin suuntauksiin nousi esille monen haastateltavan identifikaatiossa tiibetinbuddhalaiseksi, mutta perustelut liittyivät pikemminkin tämänhetkiseen elämään kuin valaistumiseen eskatologisena tavoitteena.

Tiibetinbuddhalaisuuden tekniikoiden kirjo oli haastatteluaineistossa eräänlainen transsendsenssin työkalupakki: työtä on mukavampaa tehdä välinein, joihin on ilo tarttua. Useimmat haastateltavista suhtautuivat buddhalaisuuden sisäisiin suuntaus- ja koulukuntaeroihin melko joustavasti. Osa haastateltavista ammensi henkisyhteensä elementtejä myös buddhalaisuuden ulkopuolelta, jolloin virikkeen valinta ei yleensä herättänyt heissä voimakkaita reaktioita. Sen *sisältö* saattoi toki silti hätkähdyttää ja herättää kritiikkiäkin.

Vaikka erottautumisen tematiikka esiintyi osassa muitakin haastatteluja, on hyvä huomioda, että länsimaisen buddhalaisuuden ja sen historiallisten, aasialaisten esikuvien välinen suhde ei ole tyhjennettävästi selitettävissä suuntaus- ja koulukuntaerottelujen kautta. David L. McMahan (2008) kuvaileekin länsimaalaisen buddhalaisuuden muodostavan oikeastaan oman kokonaisuutensa. Tällä buddhalaisuuden uudella muodolla ei ole suoraa historiallista vastinetta teksteissä tai eleyissä uskontoperinteissä, mutta se ei myöskään ole silkkaa länsimaisen mielikuvituksen tuotetta. Siihen ovat vaikuttaneet modernisaation, länsimaistamisen ja uudistamisen prosessit, jotka ovat länsimaiden lisäksi olleet käynnissä myös Aasian buddhalaisissa yhteiskunnissa viimeisen reilun sadan vuoden aikana. (McMahan 2008, 5.) Palatakseni Bagginin ja Foslin tiivistykseen, jossa simulakrumit vaikuttavat

sosiaaliseen todellisuuteen sen kautta, millaisia kuvia ihmiset haluavat syystä tai toisesta emuloida (Baggini & Fosl 2012, 330–332), edellä esitelty negatiivinen reaktio virikkeeseen paljastaa jotakin siitä, millaisia kuvia kyseinen haastateltava *ei* halunnut sisällyttää omaan henkisyYTEensä. Erottautumista tapahtui myös suhteessa tiibetinbuddhalaisuuteen. Silloin, kun joku haastateltavista halusi selkeästi sanoutua irti jostakin tiibetinbuddhalaisuuden sisäisestä koulukunnasta tai liikkeestä, syynä oli yleensä ristiriita suhteessa johonkin sen käytäntöön tai tunnetun opettajan julkiseen persoonaan. Esimerkiksi H10 oli viihtynyt Timanttipolku-sanghassa, mutta ei lopulta jäänyt sinne, koska koki että liikkeen sisällä suhtauduttiin ”sokean auktoriteettiushkoisesti”²⁷ sen johtajaan Ole Nydahlisiin. H6 puolestaan muisteli huvittuneena kokemuksiaan lontoolaisessa The New Kadampa-sanghassa, jossa Buddhan kuvat oli kielletty kuvainpalvontana, mutta ”sit siel on niinkun [naurahtaa] sen perustajan kuvia niinkun aivan joka paikassa”²⁸.

Virikettä luettiin useimmiten opetustekstinä. H6 totesi runon noudattelevan hänelle entisestään tuttuja tiibetiläisten opetuskertomusten kaavoja: niissä väkivallalle antautuminen ja sen kääntäminen voitoksi oli hänen mukaansa usein toistuva teema. H7:n tulkinnassa runo sekä sanoitti että jätti asioita sanoittamatta, antaen lukijalle omaa tilaa pohtia buddhalaisen polun kiemuroita. H8 pohti, että runossa esitetty jako puhtaaseen ja likaiseen kielii siitä, että harjoitus on vasta alkutekijöissään: ”lurjuksen tie voisi olla ihan yhtä hyvä”²⁹.

Haastatteluaineistossa tähän tantriseen moraalirelativismiin viitattiin yleensä dualismin ylittämisenä: esimerkiksi nunna ei välttämättä ole lurjusta taitavampi todellisuuden havainnoija tai tuottaja. H11 samaistui runon ajatusmaailmaan, jonka näki käsittelevän kehollisuuden, lihallisuuden ja kuoleman läpi näkemistä. Hän ei kuitenkaan samaistunut runon edustamaan koulukuntaan, jonka arvaa theravadaksi. Toisaalta: jos runon tematiikka ja oppisisällöt ovat tuttuja, niin mistä ero syntyy ja mistä sen tunnistaa?

Wallacen (2002) mukaan länsimaisen buddhalaisuuden piirissä vallitsee jatkuva jännite perinteen ja modernismin, sopeutumisen ja jatkuvuuden välillä. Osa länsimaalaisista buddhalaisista osoittaa kiinnostusta perinteen puhtauden säilyttämiseen. Tällöin omaa perinnettä pyritään varjelemaan sekä muiden buddhalaisten koulukuntien että ei-buddhalaisten elementtien aiheuttamalta eroosiolta. Toisaalta Wallace huomauttaa, että buddhalaisuuden parissa on aina korostettu pysymättömyyden ja muutoksen teemoja. Globalisoitumisensa varhaisvaiheessa oleva buddhalaisuus käy parhailaan läpi mullistuksia,

²⁷ Haastattelu 16.11.2016, tekijän hallussa.

²⁸ Haastattelu 28.10.2016, tekijän hallussa.

²⁹ Haastattelu 11.11.2016, tekijän hallussa.

joiden vaikutusta länsimaisiin arvoihin, elämäntapoihin ja ajatteluun on toistaiseksi vaikeaa ennustaa. (Wallace 2002, 48.) Yün mukaan länsimaalainen buddhalaisuus myös painottaa opillisia, metafysisiä sisältöjä kontekstisidonnaisten ja historiallisesti rakentuneiden kustannuksella. Läntinen kiinnostus ”vapautuksen transsendenteja teknologioita” kohtaan paitsi muokkaa länsimaista buddhalaisuutta, myös paikallistaa sitä. (Yü 2014, 475–476.) Tätä taustaa vasten käy ymmärrettäväksi, miksi virikeruno poiki niin kirjavan vastaanoton haastateltavien parissa. Runossa esiintyy kaikille buddhalaisuuden suuntauksille yhteisiä opillisia teemoja, kuten pysymättömyys ja elämään liittyvä kärsimys. Osa haastateltavista keskittyi näihin yleisbuddhalaisiin transsendentteihin käsityksiin, kun taas osan tulkinnoissa korostuivat virikkeen ja oman henkilökohtaisen henkisyiden väliset erot. H8 kuvasi pitäneensä Subhaa ensilukemalta ahdasmielisenä, sillä tantrisella polulla halut on mahdollista sublimoida henkisyiden käyttövoimaksi. Samoin H4 pohti, että runon lurjusta olisi voinut herätellä huomaavaisemminkin: halun sammuminen oli hänen näkökulmastaan turhan kova hinta lurjuksen saamalle opetukselle. Tulkinta oli kiinnostava, sillä halun sammumista pidetään yleensä keskeisenä tavoitteena buddhalaisuudessa. Toisaalta vajrayanan piirissä on perinteisestikin tähdätty aistihaluja sublimointiin niiden tukahduttamisen sijaan (Wallace 2002, 45).

Toisaalta runoa saatettiin tarkastella myös tavoilla, joihin sisältyi elementtejä muualta okkulttuurista. Kristillisiltä kalskahtavat kiusauksen, kärsimyksen ja koettelemuksen teemat korostuivat H1:n ja H3:n tulkinnoissa. H2 puolestaan pohti, että Subhan on oltava pitkälle edennyt harjoittaja, koska pystyi silmänsä avulla osoittamaan lurjukselle maailman illusorisen luonteen. Salattu tieto ei asu vain teksteissä ja tarinoissa, vaan jalkautuu opettajien mukana arkeenkin. H5 muisteli tilannetta, jossa oli opettajansa kanssa ostamassa kalastustarvikeliikkeestä matoja. Punaisiin kaapuihin pukeutunut opettaja laittoi päähänsä kalastajanhatun ja kävi läpi muodonmuutoksen:

H2: Et, mun silmissä hänen olemuksensa no ei sinänsä muuttunu muutaku et musta tuntu, että hän näyttää kalastajalta. Jostain syystä. Sit me mentiin sinne kalastustarvikeliikkeeseen ja hän rupes niitä matoja siinä ostaan ja mä seurasin sitä keskusteluu, ja se mun buddhalainen opiskelijakaveri niin se siinä sitte sano sille myyjälle että joo että, et Rinpoche on tullut ihan Tiibetistä asti näitä matoja täällä, vapauttamaan se sano jotenkin näin.

AS: Joo.

H2: Ja, sillä ihan niinku louskahti leuat sillä myyjällä, [huvittuneena] sit mä tajusin, että se näki sen saman illuusion minkä mä, että se piti sitä [opettajaa] kalastajana.³⁰

H2 pohti, että silmän antaminen on tarpeeksi edenneelle harjoittajalle kuin unennäköä.

Valaistunut henkilö voi milloin tahansa havahtua hereille ja muistaa olevansa ehjä. Subha ei

³⁰ Haastattelu 11.10.2016, tekijän hallussa.

siis välttämättä ollut vielä aivan valaistunut, koska joutui käymään Buddhan luona ennen eheytymistään. Tämän nähdessään hän muistaa jälleen tekonsa illusorisen luonteen.

Tulkinta oli kiehtova, sillä se tuntuu tarjoavan linkin myyttisen todellisuuden ja reaali maailman välille. Asiaan kuuluu, että niin sanottu reaali maailma onkin itse asiassa vähemmän todellinen kuin myyttinen, hyperreaali todellisuus. Opettaja pysyy opettajana, vaikka näyttäisi hetkellisesti kalastajalta: hän oli liikkeellä pyhällä asialla, luomassa karmista yhteyttä itsensä ja samsaran pauloissa tempoilevien matojen välille. H2 pohti, että vaikka elämä onkin kallisarvoinen, niin ajan mittaan siihenkin kyllästyy. Samat sisällöt toistuvat unissa ja painajaisissa, ja siksi valaistumisen saavuttaneiden harjoittajien esimerkit ovat niin tärkeitä. Hän arveli, että Subhan aikana buddhalainen polku on ehkä ollut lyhyempi kuin nykyään, kun oppi on jo väljähtynyt. Tutkimuskirjallisuudessa toisteltu käsitys vajrayanan nopeudesta verrattuna muihin polkuihin ei siis haastatteluaineistossa näyttäydy keskeisenä suomalaiselle tiibetinbuddhalaisuudelle. Nekin haastateltavat, jotka mainitsevat vajrayanan nopeaksi poluksi, eivät oleta valaistuvansa tämän eliniän aikana. Toisinaan valaistuminen nähdään myös symbolisena pyrkimyksenä tai se psykologisoitaa mielentilaksi. Demytologisoidut valaistumiskäsitykset tukevat näkemystäni navayan ja läntisen okkulttuurin merkityksestä suomalaiselle tiibetinbuddhalaisuudelle.

3.2 Sukupuoli aineistossa: merkkejä ja merkityksiä

Haastateltava #	Sukupuolen merkitys harjoittamiselle?	Sukupuolen merkitys valaistumiselle?	Sukupuoli ja oppilas-opettajasuhde	Työllistymisala haastattelu-ajankohtana
1	Kulttuurisidonnainen, karminen	Karminen, kuten muutkin ominaisuudet	-	Kulttuuriala*
2	Osittain neurobiologinen	Jossain määrin merkitystä	Yhteisöllisyys, monimuotoisuus, tuki	Hoitoala
3	-	-	Miesopettajan ”androgyni rooli”	Eläkkeellä
4	Karminen	-	Suosii itse miesopettajia	Siivousala*
5	-	-	-	Kulttuuriala*
6	-	-	Naisopettajat inspiroivat	Tutkimustyö
7	Kulttuurisidonnainen	Vaikeatulkintainen	-	Toimistotyö
8	-	-	Omassa linjassa ei merkitystä	Hoitoala*
9	Kulttuurisidonnainen	-	-	Lääketiede
10	Kulttuurisidonnainen	Ei, tai pieniä eroja	Rakenteet vaikuttavat	Liikunta- ja hyvinvointiala*
11	Osin fysiologinen, ”ei syvätasolla”	-	-	Opiskelija

Taulukko 2/3. Sukupuolen merkitystä kartoittavien kysymysten kohdalla viivat tarkoittavat, ettei haastateltava kokenut sukupuolta kysymyksenasettelun kannalta merkityksellisenä. Jos haastateltava arvioi sukupuolella olevan jonkinlaista merkitystä, se on kirjoitettu auki taulukkoon, ja haastateltavien omat ilmaisut on merkitty lainausmerkkeihin. Haastateltavien ammatit on tässä esitetty työllistymisaloittain, sillä laiveampi raja on anonymiteetin kannalta parempi. Silloin, kun henkisyys on motivoinut alanvaihtoon, opintojen loppuun saattamiseen tai vastaavaan sosioekonomiseen tilanteeseen tavalla tai toisella vaikuttaneeseen muutokseen, sarakkeeseen on lisätty asteriski (ks. myös taulukko 3/3).

Suurin osa haastateltavista ei pitänyt buddhalaisuuden harjoittajan sukupuolta merkityksellisenä harjoituksen kannalta. Ne, jotka pitivät sitä merkityksellisenä, perustelivat sukupuolen vaikutusta kulttuurisidonnaisilla tekijöillä. Lännessä harjoittajien katsottiin olevan tasa-arvoisia sukupuolesta riippumatta, ja naisten enemmistöosuutta sanghoissa korostettiin usein. Kolme haastateltavista oli sitä mieltä, että sukupuolella on jonkinlaista merkitystä harjoitukselle. H2 arveli, että sukupuolella on neurobiologinen pohja, minkä hän arveli osin liittyvän myös dalai-laman lausuntoon, ettei hän ole aikeissa reinkarnoitua naisena. H11 totesi esimerkiksi raskauden aikaiset fysiologiset muutokset sellaisiksi, että ne vaikuttavat harjoitukseen, mutta että asialla tuskin on sen syvempää merkitystä. Tätä hän perusteli sillä, että myös kehon feminiinisiä ja maskuliinisia energioita hyödyntävissä harjoituksissa sukupuolistereotypioita sekoitellaan ja kaikilla ihmisillä katsotaan olevan kumpaakin näistä dualistista energioista. H4 oli ainoa, jonka mielestä sukupuolella on karmista merkitystä, sillä tietynlainen karma voi kypsyä vain miehen tai naisen kehossa.

Toisaalta rajanveto karmisen ja kulttuurisidonnaisen perustelun välillä ei ole aina aivan selkeä. H1 esitti kehitysvammaiset ihmiset esimerkkinä ihmisryhmästä, jolla ei todennäköisesti ole valaistumisen edellyttämiä lähtökohtia senhetkisessä elämässään. Karma sanelee sitä, millaiseen olomuotoon kukin syntyy. H1 toteaa haastattelussa itsekkin, ettei ihmisten osa, sen paremmin kuin yhteiskuntakaan, ole mitenkään reilu järjestelmä. Kuten Pietz (2005) toteaa, karmisen velan käsite vaatii kiireellistä tarkastelua, jotta sen varjolla ei toisinnettaisi sosiaalista epäoikeudenmukaisuutta (Pietz 2005, 206). Deterministinen karmakäsitys ei tietenkään ole ainoa tulkintatapa, eikä vastuu opillisten käsitteiden tulkinnoista lepää yksittäisten harjoittajien harteilla. Karman ja yksilön ominaisuuksien ja mahdollisuuksien välinen suhde valottaa osaltaan, kuinka monenlaisiin yhteiskunnan arvoihin ja ilmiöihin länsimaalainen buddhalaisuus harjoittajineen linkittyy.

Sukupuoli nähtiin enimmäkseen merkityksettömänä seikkana suhteessa valaistumiseen, ja poikkeavat vastaukset perusteltiin pitkälti samoin kuin ensimmäisen sarakkeen kohdalla. Useat haastateltavat olivat tietoisia tiibetiläisen kulttuurin piirissä esiintyvistä käsityksistä, joiden mukaan naisten on vaikeampaa valaistua. He katsoivat niiden selittyvän esimerkiksi tekstien syntyajankohdan ja kulttuurisen kontekstin perusteella. Seksismien ongelma

ratkaistaan diskursiivisesti eräänlaisena virheenä tai väärinkäsityksenä.

Tiibetinbuddhalaisuudella on toki todellinen seksistinen painolastinsa, joka kytkeytyy uskonnon lisäksi myös kieleen ja kulttuuriin. Grossin mukaan tiibetin kielessä naista merkitsevä sana kääntyy alhaisyyteksi, ja raskaus ja äitiys nähdään niin rajoittavina ja haavoittuvaisuutta lisäävinä, että naisiin kohdistetaan kollektiivista sääliä. On jopa olemassa erityisiä henkisyyden tekniikoita, joilla pyritään varmistamaan, että naiset syntyvät seuraavassa elämässään miehiksi. Gross esittää, ettei kyse ole suorasta misogyniasta vaan pikemminkin myötätunnosta patriarkalisessa yhteiskunnassa eläviä naisia kohtaan: on silti helppoa nähdä tällaisten asenteiden ja käytäntöjen olevan hyvin vahingollisia naisten itsetunnolle. (Gross 1993, 81–82.) Sukupuolen tavoin myös lukemattomat muut yksilölliset ominaisuudet, mukaan lukien kuntoisuus ja vammaisuus, ovat kuitenkin liukuvia käsitteitä. Ne määrittävät ja määrittävät kohdettaan suhteessa yhteiskuntaan ja muihin ihmisiin. Jatkotutkimuksen kannalta olisi kiintoisaa selvittää, miten kaukana normista valaistumisen tavoittelija voi ylipäättään sijaita.³¹

Ne haastateltavat, joilla oli lapsia, eivät yleensä tuoneet ilmi kovin voimakkaita pyrkimyksiä kasvattaa lapsiaan buddhalaisuuteen. Haastateltavat korostivat usein myönteisen esimerkin voimaa, eivätkä halunneet tuputtaa henkisyyttään muille. Toinen keskeinen syy liittyy haastateltavien ikään ja ympäristön asenteisiin. Nelissäkymmenissä olevat ja sitä vanhemmat haastateltavat ovat kasvaneet Suomessa, jossa evankelisluterilaisuus on ollut normi vielä vahvemmin kuin nykyään. Lisäksi heidän kiinnostuksensa buddhalaisuutta kohtaan oli usein herännyt osana pidempiaikaista oman henkisyyden pohdinnan prosessia. Kun buddhalaisesta identiteetistä tuli julkinen, lapsetkaan eivät yleensä enää olleet iässä, jossa heidän henkisyytensä olisi imenyt vaikutteita vanhemmista. H4 pohti tarkkanäköisesti henkisen identiteetin perimisen ja myöhemmän omaksumisen välistä jännitettä:

H4: [Lapset] on kasvanu buddhalaisessa kodissa [...] vaikeivät o saaneet varsinaisesti buddhalaista kasvatusta [...] [Se] ei ois mennyt niinkun luontevasti se kasvattaminen siihen buddhalaisuuteen, vaikka mä [puhun] asioitten yhteydessä moraalista tärkeydestä ja [...] asioista mitkä liittyy niinkun ihan konkreettisesti elämään, että miten tulis elää riippumatta siitä onko buddhalainen vai ei. Mutta tota niin, se semmonen kasvattaminen niinkun buddhalaiseks niin se on [...] Vaikeempi tehtävä, et se pitäis sitten mennä ihan sillä tavalla, että lapsi syntyy suurin piirtein niinkun uskonnolliseen kotiin.

AS: Mm.

H4: Että sillon se olisi niinkun se luonteva, luonteva tapa – siis kyllähän he ottaa, mä tiedän kyllä sen että he ottaa vaikutteita ja sieltä heihin jää semmosia asioita että he muistaa niinku varmasti äidin sanat jos he tulee tiettyihin tilanteisiin joissa he miettii että miten tulis toimii, että semmonen vaikutus sillä ilman muuta on.³²

³¹ Länsimaisen tiibetinbuddhalaisuuden piirissä tunnetaan jo ”hullu viisaus”, crazy wisdom. Ilmiöllä ei tosin viitata opettajien mielenterveysongelmiin tai marginalisoituun asemaan vaan käytökseen, joka rikkoo normeja ja ennako-odotuksia (Summala 2018). Millaiselle dharmalle altistuisimme, jos sen tuotantoon osallistuisi psykoosipotilaita, traumaselvityyjiä, autisteja ja muita marginalisoituja hulluja?

³² Haastattelu 20.10.2016, tekijän hallussa.

Nuoremmat haastateltavat olivat sen sijaan saattaneet omaksua buddhalaisen identiteetin jo ennen lasten saamista. Aika ja paikka tarjoavat ja rajaavat mahdollisuuksia, joita ihmisillä on suhteessa henkisyysidentiteettinsä toteuttamiseen. Niiden lisäksi myös ympäröivä kulttimiljöö vaikuttaa siihen, millaista tarjontaa on, jos sitä ylipäättään on. H6 pohti lapsensa laittamista Helsingissä toimivaan Lootuskerhoon, joka on tiibetinbuddhalaisen Lochen Jangchub Tsemon järjestämä, mutta jonka toiminta on buddhalaisuuden suuntauksiin sitoutumatonta. Kerhon toimintaa esittelevässä julisteessa kerrotaan, että kerhossa opiskellaan buddhalaisuutta muun muassa jataka-tarinoiden avulla. Saate alkaa:

”Lootuskerho tarjoaa lapsille tilaisuuden tutustua buddhalaisuuteen tarinoiden, pelien ja tehtävien kautta. Kerho ei ole sitoutunut mihinkään buddhalaiseen suuntaukseen, vaan lähtökohtana on kaikille buddhalaisille yhteiset asiat [...]”

- Päivitys 17.8.2017 Lochen Jangchub Tsemon Facebook-sivuilla, noudettu 4.4.2019.

Parhaillaan kasvava sukupolvi suomalaisia buddhalaisia ei välttämättä aikuistuttuaan pitäisi theravada-tekstin käyttöä virikkeenä seikkana, joka edellyttäisi sen kummempaa oman henkisyyden asemointia. En ole saanut mahdollisuutta tutustua Lootuskerhon toimintaan henkilökohtaisesti, mutta julisteen ja saatteen perusteella se näyttäisi sijoittuvan tukevasti osaksi läntistä navayanaa. Sen lisäksi, että kerho ei sitoudu mihinkään yksittäiseen buddhalaisuuden suuntaukseen, Lootuskerhon konsepti kuulostaa monessa suhteessa samantyyppiseltä kuin kristillinen kerhotoiminta suloisine aaseineen ja jumalankämmenineen: henkisyyttä tarjoillaan lapsille heidän ikätasonsa huomioiden.

Kysymys sukupuolen merkityksestä opettaja-oppilassuhteelle poiki vaihtelevampia vastauksia, joissa myös suomalaisen tiibetinbuddhalaisuuden okkulttuuriset piirteet pääsivät paremmin esiin. H2 koki, että hänelle toimi parhaiten opettaja-oppilassuhde opettajien perheeseen, joita hän avusti näiden opetusmatkoilla ja joihin hänellä oli muutenkin tiivis suhde. Tämä luotettujen joukko vastasi hänen henkisiin tarpeisiinsa yhtä opettajaa paremmin, ja asetelma linkittyi haastateltavan henkilökohtaisiin elämäkokemuksiin ja hyvinvointiin. H3 kuvasi kolmen vuoden retriittikokemustaan perhedynamiikasta lainaavan terminologian kautta: opettaja oli androgyyni ”isi-äiti”-hahmo, ja muut retriitille osallistujat muodostivat ikään kuin sisarusparven. Tämä vieraudessaan tuttu asetelma mahdollisti oman elämänhistorian tarkastelun uudesta kontekstista käsin. Kummassakaan esimerkissä suhde opettajaan ei kehystynyt vaikkapa sukupuolten valtahierarkian kautta, vaan holistisena suhteena (tai suhteina), joka tukee omaa hyvinvointia. Moni haastateltavista viittasi oletukseen, että naisharjoittajat haluavat itselleen naisopettajan, joko osoittaakseen ajatukselle tukea tai problematisoidakseen sitä. H4 oli hieman huvittunutkin siitä, että kokee

miesopettajat itselleen sopivammiksi, ja arveli että tähän vaikuttavat osin omat kokemukset miesvaltaisessa yhteiskunnassa kasvamisesta. Tämän voisi ajatella viittaavan siihen, että naispuolisten harjoittajien valinnat ja mieltymykset kehystyvät helposti poliittisiksi, ainakin suhteessa oman viiteryhmän ulkopuolisiin tarkkailijoihin.³³ Useat haastateltavat kuvasivat naisopettajia jollakin tapaa inspiroiviksi, mutta H6 ilmaisi tätä mieltymystä erityisen vahvasti. H8 korosti, että hänen opetuslinjassaan naisten asema on parempi kuin muissa, ja H10 totesi yhteiskunnan rakenteet ensisijaisena selittäjänä naisten vähäiselle osuudelle opettajista.

³³ Huomio näyttäisi tukevan ajatusta, että nai[spuoli]nen [harjoittaja] ei edelleenkään ole normi, sillä normia harvemmin tarvitsee perustella. Toisaalta myös tutkimusasetelma ja kysymyksenasettelu saattoi johtaa tilanteeseen, jossa haastateltavat joutuivat ikään kuin diskursiivisesti puolustuskannalle.

4. KYPSEYVÄ KARMA, TAI BUDDHALAISEN IDENTITEETIN DISKURSIIVINEN RAKENTUMINEN

Keskeistä suomalaiselle tiibetinbuddhalaisuudelle on ennen kaikkea sen sijainti. Arki ja päivittäiset vuorovaikutuksen ja itsen kohtaamisen tilanteet ovat sekä harjoituksen paikka että sen kohde, väliainetta, jossa dharma uiskentelee ja karma kypsyy. Ajatus toistuu eri tavoin muotoiltuna aineistossa niin usein, että olisin voinut valikoida sitä käsittelevän haastattelukatkelman mistä haastattelusta hyvänsä. Päädyin seuraavaan:

H4: [Kodin ulkopuolella, julkisilla paikoilla] hyvää päivää sanotaan kaikille ja kiitos ja niin, mutta että kun se koti on se harjoittamisen Mekka niinkun tavallaan –

AS: Joo.

H4: - temppeli missä niinkun nää asiat kärjistyy, ja missä arjen tilanteet tulee, missä niitä harjoituksia pitäis tehdä.³⁴

Haastateltava kuvaili kotia harjoittamisen paikkana, temppelinä, jonka arki ja toistuvuus pyhittävät. Itäiset pituusasteet näkyvät siinä paitsi viittauksina buddhalaisuuteen, myös islamin Mekkaan. Länsimaisen buddhalaisuuden keskeiset piirteet ovat katkelmassa läsnä, joskin implisiittisesti. H4:n kiinnostus buddhalaisuuteen virisi toden teolla vuonna 2002 hänen saatuaan Dhammapadan mieheltään joululahjaksi. Hän tapasi opettajansa vuonna 2008, ja kuvailee kokeneensa tähän karmista yhteyttä, jota ei aivan osaa selittää. Tapaamisen hetkellä hän koki, että hän tuntee opettajan jollakin tapaa entuudestaan. Opettajan tapaaminen oli osa pidempää prosessia, polkua, jonka buddhalainen osuus alkoi vuonna 2002. Kipinä oli kuitenkin syttynyt jo aiemmin ja johtanut haastateltavan tutkimaan teosofista kirjallisuutta, new agea ja muutakin, ”mitä ei mielletä uskonnolliseksi kirjallisuudeksi”³⁵. Itä ja länsi eivät ole sen pikemmin paikkoja kuin mielentilojakaan, vaan leveys- ja pituuspiirit ovat jo aikaa sitten sekoittuneet. Ovatko ne toisaalta koskaan olleetkaan todellisia rajoja - ja jos ovat olleet, niin kuinka kauan? Haastateltavan isä oli ortodoksi³⁶, ja onhan ortodoksisuuskin ”itäinen” uskonto, jos sitä tarkastellaan vaikkapa Pohjanmaan körttilakeuksilta tai Suviseuroista käsin. Nykyaika vain mahdollistaa sen, että simulaatioissa kierrätetyt kuvat leviävät aiempaa tehokkaammin.

Kuten Johanna Ahonen (2014) toteaa, uskonnollisten instituutioiden esittämien näkemysten haastaminen on Suomessa jo arkipäivää. Suomen evankelisluterilainen kirkko kärsii jäsenkadosta samalla kun yhä harvempi uskoo kirkon perusopetuksiin. Niinpä moni suomalainen kääntää arvotyhjiössään katseensa itään päin. (Ahonen 2014, 219.)

Haastatteluaineistossa toistui usein ajatus, että kotoa ja suomalaisesta yhteiskunnasta saatu

³⁴ Haastattelu 20.10.2016, tekijän hallussa.

³⁵ Haastattelu 20.10.2016, tekijän hallussa.

³⁶ Haastattelu 20.10.2016, tekijän hallussa.

hengellisyys on koettu niukkana ja vähäravinteisena. Tämä on ehkä osaltaan vaikuttanut siihen, että harva haastateltava kuvaa myöskään tehneensä kovin dramaattista irtiottoa suhteessa henkisiin juuriinsa. Dan Smyer Yün (2014) mukaan kristillisestä perinteestä ammentava kääntymyskäsitteys ei ylipäättään ole buddhalaisessa kontekstissa relevantti. Buddhalainen kääntymys on Yün mukaan historiallisesti ymmärretty sisäisen potentiaalin oivaltamisena, uinuvan *tathagathagarbhan* eli buddhaluonnon heräämisenä. Ero länsimaissa tunnettuun dualistiseen jakoon vanhan ja uudestisyntyneen kristityn välillä on huomattava. (Yü 2014, 466–467.) Haastatteluaineisto tukee ajatusta.

Haastateltavien henkinen etsikkoaika on usein ollut verkkainen, eikä monikaan heistä tuntenut kääntymyksen käsitettä sopivaksi kuvaamaan tietään buddhalaisuuden pariin. Haastattelukysymyksiin oli alun perin sisältynyt myös kääntymys-termiä kartoittava kysymys, mutta haastatteluprosessin edetessä se jäi lopulta kokonaan pois. Prosessista, jossa henkilöstä tulee buddhalainen, käytänkin opinnäytteessä aineistosta noussutta käsitettä ”polulla eteneminen”. Muuten sovellan opillista ja tutkimuksellista terminologiaa tilannekohtaisesti, puhuen esimerkiksi buddhalaisesta harjoittajien yhteisöstä *sanghana*, mutta ihmisen henkilökohtaisen elämänsä jälkeiseen aikaan liittyvistä metafysisistä uskomuksista *eskatologisina*. Ratkaisu ei ole tyylipuhtain mahdollinen, mutta toisaalta myös haastatteluaineistossa vilahtelee paitsi buddhalaisuuden, myös kristinuskon, populaarin tieteen ja populaaripsykologian käsitteitä. Opinnäytteessä tarkastelun kohteena ovat kulttuurihistoriallisten käsitteiden sekoittuminen ja muodonmuutokset, jotka heijastuvat myös sanastoon.

McMahan nimittää buddhalaisen modernismin piirissä esiintyvää mielenkiintoa tietoisuuden tutkimista ja luovaa spontaaniutta kohtaan, ja toisaalta sen varauksellisuutta suhteessa ulkoisiin auktoriteetteihin, ”romantiikan ajan kaiuiksi” (McMahan 2008, 11–12). Aupersin ja Houtmannin (2014) mukaan new agen piirissä on levinnyt laajalle ajatus, jonka mukaan vastaukset ihmiselämän keskeisiin kysymyksiin ovat löydettävissä yksilöstä itsestään. Tutkimuksen piirissä ilmiö tunnetaan perennialismina tai itsen sakralisaationa, ja sille on keskeistä vastakkainasettelu autenttisena pidetyn itsen ja vahingollisina nähtyjen instituutioiden, kuten kulttuurin tai yhteiskunnan, välillä. (Aupers & Houtmann 2014, 176–178.) New age-henkisyys on osa okkulttuuria, joten ei ole yllättävää, että perennialismi ja itsen sakralisaatio heijastuvat myös haastatteluaineistoon, jossa yksilö on oman harjoituksensa subjekti ja sen keskiössä. Henkisyyden subjektivisaatiolle on keskeistä kiinnostus yksilön henkilökohtaista valinnan- ja ilmaisunvapautta kohtaan. Partridgen mukaan tätä ei tule ymmärtää synonyyminä itsekeskeisyydelle, vaan subjektiivinen ote henkisyyteen on seurausta

laajemmasta yhteiskunnallisesta subjektiivisesta käänteestä, jota henkisyys heijastelee.
(Partridge 2005, 12.)

4.1. Dharman domestikaatio

Ann Gleig (2013) kuvaa amerikkalaisen buddhalaisuuden keskeisenä pyrkimyksenä olevan sovittaa sen transsendentaalinen valaistumispyrkimys länsimaisiin humanistisiin arvoihin ja käsitykseen arjesta valaistumisen paikkana. Tällainen ”dharman domestikaatio” on Gleigin mukaan herättänyt myös voimakasta vastustusta, sillä osa länsimaisistakin harjoittajista painottaa buddhalaisuuden itseyden kieltämiseen tähtääviä juuria (Gleig 2013, 221–222).

Dharman domestikaatio heijastuu haastatteluihin diskursseina, jotka pyrkivät synkronoimaan buddhalaisuutta ympäröivään yhteiskuntaan.

Haastateltava #	Henkisyys on vaikuttanut uravalintoihin	Ohjaa itse jotakin harjoitusta/meditaatiota	Matkustanut retriiteille tai opetuksiin	Esimerkkejä harjoittamisesta osana arkea
1	x	-	Aasia	Läheisen saattohoito, henkilökohtainen etiikka työn edelle
2	-	-	Eurooppa	Avustaa tiiviisti opettajiaan, läheisen saattohoito
3	-	x	Suomi	Järjestötoiminta, käännöstyöt
4	x	-	Suomi	Oma harjoitushuone, taidekäsityöt
5	x	x	Aasia, Eurooppa	Mielenterveysaktivismi
6	-	-	Aasia	Mantrat, metrossa visualisaatiot, kotialttari
7	-	-	Aasia, Eurooppa	Yksinhooltajan arki harjoituksena, meditoi työmatkat
8	x	x	Eurooppa, Yhdysvallat	Preordinoitu, fyysiset harjoitteet
9	-	-	Eurooppa	Kotialttari, gurujooga
10	x	x	Aasia, Eurooppa	Yhteisöasuminen, mindfulness-nauhat
11	-	-	Aasia, Eurooppa	Jooga, kiinnostus ekohenkisyyteen ja shamanismiin

Taulukko 3/3. Ruksit edustavat kyllä-vastauksia, viivat ei-vastauksia. Oikeanpuolimmaiseen sarakkeeseen on kerätty esimerkkejä sellaisista arkielämässä toteutettavista henkisyyden muodoista, jotka eivät ole muodollisia meditaatiotekniikoita, mutta joita haastateltavat itse kuvailevat osana omaa henkistä harjoitustaan. Sarakkeen sisältö on haastatteluaineistosta, mutta määritelmät kirjoittajan muotoilemia.

Taulukossa 3/3 tarkastellaan jälleen neljää kenttää, joiden alueella haastateltavien henkisyys ja yhteiskunnan rakenteet tavalla tai toisella risteävät. Niistä ensimmäinen liittyy työelämään ja uravalintoihin. 11:sta haastateltavasta peräti viisi oli vaihtanut työpaikkaansa tai työnkuvaa

tavalla, jota he kuvasivat buddhalaisen harjoituksensa inspiroimaksi. Suunta oli tällöin pikemminkin ”downshiftausta”, joka mahdollisti intensiivisemmän keskittymisen harjoitukseen tai jonkin tärkeäksi koetun eettisen periaatteen toteuttamisen. Yksi haastateltavista vaihtoi taidekäsiyörittäjyyden siivoustyöhön vapauttaakseen kalenteriinsa aikaa harjoitukselleen, toinen palasi viimeistelemään korkeakouluopintojaan tukeakseen yhteiskunnallista aktivismiaan, kolmas vaihtoi tutkimustyön joogaohjaajan töihin, ja niin edelleen.

Haastatteluaineistossa on usein vaikeaa hahmottaa, mistä länsi alkaa ja mihin itä päättyy, ja myös modernisaation ja dharman domestikaation prosessit kulkevat rinnakkain. Buddhalaisen ja muualta okkulttuurista ammennetun henkisyyden yhdistelyn voi nähdä osana länsimaalaisen buddhalaisuuden psykologisaatiota, sillä dogmaattinen suhtautuminen oppisisältöihin ja henkisyyden ilmenemismuotoihin on ilmiössä alisteista sille, että harjoitus tukee arkea ja harjoittajan hyvinvointia. Esimerkiksi H10 kuvaili yhteisöasumista ja siihen kuuluvaa keskinäistä kunnioitusta ja asioista yhdessä sopimista asiana, joka on tukenut hänen henkistä kasvuaan. Haastattelussa hän vitsaili, että hänen nykyistä asumisyhteisöään perustettaessa sinne ei erityisemmin etsitty buddhalaisia jäseniä. Hänellä ja muilla perustajilla oli aikaisempia kokemuksia sekä Balilla käyvistä joogaihmisistä että ”tylsistä buddhalaisista, jolla ei naama värähdäkään”³⁷, ja edelliset koettiin jälkimmäisiä halutummiksi kämppäkavereiksi. Haastateltava kuvaili kokeneensa useimmat buddhalaiset yhteisöt melko jäyhiksi, ja viihtyi tiibetinbuddhalaisuuden parissa, koska koki sen poikkeuksellisen rentona. Länsimaisissa yhteiskunnissa hengellisyys on kyllästetty terapeuttisilla merkityksillä. Kivivuoren (1999) mukaan jo viktoriaanisen ajan porvaristo murehti moraalista ja fyysistä rappiotilaa, johon etsittiin vastalääkettä psykoterapeuttisista ja psykouskonnollisista liikkeistä. Pelastuksen painopiste siirtyi sielusta kehoon. Terveystä tuli uusi normi, johon yksilön tuli sopeuttaa itsensä, ja itsen etsimisestä tuli paitsi yksilön oikeus, myös suoranainen velvoite. (Kivivuori 1999, 63–66.) Toisaalta kehon kehystys paikaksi, jossa terve sielu asustaa, on samalla demokratisoinut erilaisia henkisiä tekniikoita. Esimerkiksi meditaation leviäminen monastisen buddhalaisuuden piiristä terapeuttiseksi työkaluksi on osaltaan seurausta buddhalaisuuden psykologisaatiosta (McMahan 2008, 52–53). Meditaatiota on McMahanin mukaan aina pidetty välttämättömänä valaistumiselle, mutta vain pieni vähemmistö buddhalaisista on historiallisesti harjoittanut sitä. Esimodernissa yhteiskunnassa maallikoilla ei olisi ollut tilaisuutta käyttää aikaansa meditaatioon. (McMahan 2008, 185.)

³⁷ Haastattelu 16.11.2016, tekijän hallussa.

Toisaalta valaistumiseen tai muihin transsendentteihin päämääriin tähtäävän toiminnan ei välttämättä tarvitse olla tyynyllä kököttämistä tai muuta toimintaa, jonka länsimaalainen nykyihminen ensinäkemältä tunnistaisi meditaatioksi. Bielefeldt huomauttaa, että luostarivihittyjen lisäksi buddhalaisuuteen on aina kuulunut myös maallikoita. Myös heille on ollut tarjolla laaja kirjo vaihtoehtoja uskontonsa harjoittamiseen rukouksista pyhiinvaelluksiin, luostarien rahalliseen tukemiseen, katumusharjoituksiin ja palvontaan. Harjoitus voi käytännön tasolla poiketa sitä koskevista käsityksistä tai periaatteista. (Bielefeldt 2005, 230-231.) Nykyään meditaatio on McMahanin sanoin demokratisoitunut ja yksilöllistynyt, ja keskeisenä tekijänä tässä prosessissa ovat toimineet kirjoitetut meditaatio-oppaat. Intiassa ja keskiaikaisessa Tiibetissä niihin pääsi käsiksi vain pieni koulutettujen eliitti, mutta nykyään kuka tahansa voi hakea ohjekirjasista neuvoja meditaatioharjoitukseen. Samaan aikaan meditaation uskonnollinen merkitys on vähentynyt. Maallistuneissa konteksteissa sitä käytetään esimerkiksi stressinhallinnan työkaluna ja tuottavuuden lisäämiseen. Meditaatiota on alettu pitää tekniikkana, joka on ”erotettavissa buddhalaisuuden laajemmista eettisistä, sosiaalisista ja kosmologisista konteksteista”. (ibid. 185.)

H10 kuvaili joogaohjaajan ja mindfulness-ohjaajan toimenkuviaan erillisinä henkistä tavoitteista. Jooga oli hänelle liikuntaa, mindfulness itsen tarkkailua. H7 totesi, että mindfulnessin läpilyönti arkisena asiana voisi opettaa buddhalaisille yhtä ja toista oman henkisyytensä markkinoinnista. Hänen mukaansa olisi hyväksyttävää luopua ”omista tunnuksista”, jos oppi saavuttaa sitä kautta yhä laajemman yleisön. Liika kaupallisuus ei ole hyväksi, mutta sopeutuminen ympäröivään yhteiskuntaan on järkevää. Maalliset tavoitteet voivat myös raivata tilaa henkiselle polulle, kuten H5:n tapauksessa:

H5: - ja mä menin [suomalaisen nunnan, Ani Sherabin] luokseen ja pyysin että hän opettais mua meditoimaan ja mun intressi oli siinä vaiheessa se et mä olisin ollut parempi työntekijä. Vähän niinku samalla tavalla kuin mindfulnessia nykyään markkinoidaan. Että tiedäks niinkun –

AS: Joo.

H5: - pystyy paremmin keskittymään ja sun suorituskyky paranee [...] kerroin tämän ja sit hän sano tota, hän sano mulle niinkun ihan suoraan, että sä voit mennä työväenopiston kurssille et sieltä löytyy kaikenlaista, hengitysharjoituksia ja keskittymisharjoituksia et niinkun jos sä tommost haluat.

AS: Joo.

H5: Mutta että jos sä oikeesti oot buddhalaisuudesta kiinnostunut niin täs on sit muutakin. [...] ³⁸

Vaikka alttarit, jumaluuksien kuvat ja rukoukset eivät aluksi tuntuneet luontevilta, H5 jatkoi harjoituksiaan sinnikkäästi. Ajan mittaan hän alkoi suhtautua myös buddhalaisuuden metafysiisiin puoliin yhä luontevammin. Hän kuvailikin pitävänsä buddhalaisuutta filosofian sijasta uskontona, joka näyttäytyi hänelle merkityksellisenä ja luontevana kokonaisuutena

³⁸ Haastattelu 21.10.2016, tekijän hallussa.

oppisisältöineen ja rituaaleineen kaikkineen. Toisaalta esimerkissä ei välttämättä ollut keskeisintä se, että buddhalaisuutta voidaan lännessäkin lähestyä uskontona eikä filosofiana, vaan se, että harjoittajalla on tilaa määritellä itse sekä suhteensa harjoitukseen että sen metafysiisiin implikaatioihin.

4.2 Arki harjoituksen paikkana

Kysyin haastateltaviltani, miten buddhalainen harjoitus ilmenee heidän arjessaan.³⁹ Kaikki meditoivat, tekivät usein muitakin harjoituksia sekä osallistuivat ainakin toisinaan opetuksiin, ja melkein kaikki myös lukivat buddhalaisia tekstejä, joten taulukossa keskityin näiden tyyppiesimerkkien ulkopuolelle jääviin arjessa harjoittamisen tapoihin. Niiden kirjo oli laaja ja ammensi vielä laajemmasta henkisyiden ja okkulttuurin varannosta. Ainoa yhteismitallinen määre, jolla niitä voisi luonnehtia, olisi tautologinen toteamus, että ne ovat arjessa tapahtuvia harjoittamisen tapoja. Buddhalaisia niistä puolestaan tekee harjoittajan buddhalainen identiteetti. Länsimaalaistuva buddhalaisuus on yksilökeskeistä, ja perinteiset yhteisöön kuulumisen kriteerit ovat murroksessa. Thomas A. Tweed (2002) huomauttaa, että vaikka esimerkiksi uskonnollisilla johtajilla onkin roolisidonnaisia velvoitteita asettaa rajoja sille, kuka saa omaksua minkäkin uskonnollisen identiteetin, yksilöiden itseidentifikaatio on tutkimuksellisesti järkevä lähestymistapa. Se myös mahdollistaa uskontojen tarkastelun historiallisessa ja sosiaalisessa kontekstissaan, sillä halu identifioitua tai erottautua suhteessa johonkin uskontoon kertoo samalla uskontojen statuksesta ja merkityksestä yhteiskunnassa. (Tweed 2002, 26–27.) Niinpä myös aineistossa kuvattuja arkisen harjoittamisen muotoja on perusteltua tarkastella siinä kontekstissa, johon haastateltavat itse ne sijoittivat.

Haastateltavat olivat maallikoita, mutta he olivat oman henkisyytensä tuottajia ja subjekteja eri mittakaavassa kuin mikä on ollut maallikoille historiallisesti mahdollista. Lopez esittää, että Aasian yhteiskunnissa ero luostarivihittyjen ja maallikoiden välillä on ollut perinteisesti selkä. Hänen mukaansa munkkien pääasiallisen tehtävä on ollut pitää yllä ”ansion kenttää” pitämällä kiinni valoistaan ja sitä kautta saavuttamalla moraalisen puhtauden tilan. Maallikot antoivat munkeille almuja päästen tätä kautta osallisiksi munkkien ansioista, ja keräsivät näin itselleen hyvänlaatuista karmaa, joka mahdollisti suotuisamman jälleensyntymän. (Lopez 1998, 174.) Aasia on valtava alue, ja buddhalaisuuden noin kaksi- ja puolitusatvuotiseen historiaan on mahtunut monenlaisia yhteiskuntia, yhteisöjä ja yksilöitä jo ennen sen leviämistä länsimaihin. Samuel huomauttaa, että kansanomaisen ja ”shamanistisen” henkisyiden tukahduttaminen on toteutunut lähinnä niissä buddhalaisenemmistöisissä

³⁹ Taulukko 2/3, sarake 4.

yhteiskunnissa, joissa on ollut voimakas keskusvalta. Tiibetissä sellaista ei ole ollut, joten sen uskonnolliseen kenttään ovat päässeet vaikuttamaan myös erilaiset maallikot, meediat, näkijät (kuten termojen löytäjät, *tertön*) ja ”hullut siddhat” (Samuel 1993, 290–291).

Arjessa harjoittaminen näyttäytyi aineistossa ilmiönä, joka ei rajoittunut vain muodolliseen harjoitukseen. Se ohjasi harrastuksia, uravalintoja, kulutustottumuksia ja jopa suhteita läheisiin ja muihin ihmisiin. H6 kuvaili, miten toisinaan tekee esimerkiksi metromatkoillaan visualisaatioita, joiden tarkoituksena on lievittää äreän ja pahoinvoivan oloisten kanssaihmiesten kärsimyksiä. Hän myös näki henkisten arvojen nousun keskeisenä sille, että ihmiset tajuaisivat lopettaa tuhoisan kuluttamisen ja ekosysteemin kuormittamisen. H8 kertoi, miten hän harjoituksen myötä lakkasi näkemästä ihmisiä rumina: ulkonäön sijasta hänen huomionsa alkoi keskittyä ihmisten mielentiloihin ja mahdollisiin kärsimyksiin niiden takana. Muiden ihmisten lisäksi myös eläinten myötätuntoinen kohtaaminen toistui haastatteluissa yhtenä harjoittamisen muotona. Haastateltavat siis tuottavat itsenäisesti ja henkilökohtaisten arvojensa pohjalta omat ”kunnian kenttänsä”, jotka voivat ilmetä arkisissa tilanteissa, mutta linkittyvät metafyysiseen myötätunnon ihanteeseen.

”Niinkun sanotaan, että kun oppilas on valmis, niin opettaja ilmestyy”⁴⁰, toteaa H4. Opilliselta kannalta tarkasteltuna yhteys on karminen: kun karma on kypsynyt, yhteys syntyy. Arkitodellisuuden tasolla opettaja tarvitsee oppilaitaan siinä missä oppilas opettajaansaakin, mutta suhdetta ei synny ilman suotuisia olosuhteita. Suotuisan ei kuitenkaan tarvitse tarkoittaa erityisen miellyttäviä olosuhteita, vaan ainoastaan tilaisuutta kanssakäymiseen. Internetin myötä sen mahdollisuudet ovat parantuneet merkittävästi, kun vaikkapa opetuksia voidaan videoida ja toistaa reaaliaikaisesti. Tietoteknologian vaikutuksia henkisyyslienee mahdotonta hahmottaa tai ennustaa etukäteen, sillä kulttuuriset murrokset järjestyttävät koko hypertodellisuutta, ja niiden kehityskulut ovat pitkiä. Vuoden 1959 maanpako toi tiibetinbuddhalaiset opettajat länteen, mutta Tiibetin kolonisointipyrkimykset ja diskursiiviset pelit ovat Kiinan miehitystä vanhempi ilmiö. Myös Internet on vallankumouksellisuudessaan paitsi historiallinen merkkipaalu, myös yksi monista paikoista, joista käsin buddhalaisuutta jatkuvasti simuloidaan.

Haastatteluissa Internet esiintyy itsestään selvänä työkaluna, jonka avulla ollaan yhteydessä opettajiin ja samanmielisiin. Edes kuoleman ja lopullisuuden kulissit eivät välttämättä vaadi edessään tanssilta marioneteilta suurta dramatiikkaa. Henkisyys voi ilmetä arkisten tekojen kautta ja tuoda apua ja lohtua raskaisiin tilanteisiin. H2 kuvasi, kuinka

⁴⁰ Haastattelu 20.10.2016, tekijän hallussa.

niinkin yksinkertainen teko kuin sähköpostin lähettäminen opettajalle tuntui paitsi rauhoittavan sairasta ja levotonta omaista, myös luovan tämän ja haastateltavan opettajan välille yhteyden.

H2: Ja, sitte, näissä nyt tietenki mullakin tuli eittämättä mieleen et vaik ei mikään tiede oo todistanu et ois jälleensyntymiä ni, se [omaisen] reaktio oli sen kaltanen et hän on ehkä aiemminkin joskus tavannut tän [opettajan] ja se on syntynyt jo aiemmin se yhteys.⁴¹

Internetiin ja *kyberhenkisyyteen* liittyy Partridgen mukaan tekijöitä, jotka lisäävät sen elinvoimaisuutta. Internet voi lisätä suvaitsevaisuutta ja hapertaa uskonnollisesti motivoitunutta muukalaisvihaa laajentamalla sosiaalisia ympyröitä, joiden sisäpuolella olijat mielletään omaksi väeksi. Ihmisten ajattelu myös mukautuu enenevässä määrin käyttämänsä teknologian näköiseksi. Itäisestä henkisyydestä inspiroitunut ajatus verkottuneista, toisiinsa suhteita muodostavista yksilöistä on ollut osa läntistä okkulttuuria jo 1960-luvulta lähtien, mutta nyt verkottuneisuus on arkinen ilmiö. Toisaalta Internetiä ympäröi kaikessa arkisuudessaankin omanlaisensa salatiedon verho, sillä aniharva sen käyttäjistä ymmärtää sen toimintaperiaatteita. (Partridge 2004, 161–162.)

4.3. Monta reittiä, yksi suunta: inklusiivisuutta ja ekumeniaa

Buddhalainen polku ei välttämättä lähtenyt liikkeelle buddhalaisuudesta. H9 oli löytänyt henkisyytensä vuonna 2003 äiti Amman kautta, ja piti tätä edelleen opettajanaan, vaikka on sittemmin sitoutunut böniin. Hän kuvaili, kuinka ammalaisuus ja buddhalainen mielen tarkastelu tukevat toisiaan:

H9: Yks semmonen pointti ehkä, niinkun jos ajattelee vaikka näitä kahta traditiota tai kolmea jos kristinusko lasketaan mukaan niin tuota, hindulaisuus, periaattees hindulaisuus ja buddhalaisuus niin, Amman kautta hindulaisuuden harjottaminenhan oli tämmöstä niinkun bhaktijoogaa eli semmosta antaumuksellista mitä on, vähän niinku katolilaisuuskin sen tyyppistä. Öö ja buddhalaisuushan on taas mielen tutkimista, että moni sanookin et se ei ole tavallaan uskonto vaan se on filosofia tai, tai tieteenlaji, se on kaikkien näiden yhdistelmä. [...] ⁴²

Haastattelussa buddhalaisuus kehystyi diskursiivisesti yhdistelmäksi filosofiaa, mieltä tutkiskelevaa tieteenalaa ja uskontoa.⁴³ Länsimaalaiselle buddhalaisuudelle onkin tyypillistä psykologisaatio, jossa uskonnolliset käsitteet ja perinteet ottavat vaikutteita länsimaisesta, usein populaarista psykologiasta. Muutamia esimerkkejä psykologisaatiosta ovat buddhalaisuuden uudelleenkehystäminen eettiseksi psykologiaksi, ”mielen tieteeksi”, ja jumaluuksien ja henkien esittäminen inhimillisten mielentilojen representaatioina. (McMahan 2008, 52–53.)

⁴¹ Haastattelu 11.10.2016, tekijän hallussa.

⁴² Haastattelu 12.11.2016, tekijän hallussa.

⁴³ Haastattelu 12.11.2016, tekijän hallussa.

Psykologisaatiotrendin kautta hahmottuu osaltaan, miksi buddhalainen harjoitus sai aineistossa mitä erilaisimpia muotoja aina mielenterveysaktivismista läheisen saattohoitoon, kuten taulukossa 3/3 on esitetty. Toisaalta henkisyyden ja metafysiikan välisten liitosten löystyessä näyttäisi siltä, että niiden väliseen tilaan mahtuu versomaan myös uskontojen välistä dialogia. Frisk ja Nynäs (2012) hahmottelevat nykyuskonnollisuuden piirissä tapahtuneita, toisiinsa kytkeytyviä muutosprosesseja. Niistä yksi on siirtyminen hierarkkisesta uskonnollisuudesta kohti egalitaarisempaa uskonnollisuutta. Bayeria lainaten Frisk ja Nynäs toteavat, että nykyaikaisen hengellisyyden ”populistinen” perusvire saattaa osaltaan linkittyä globalisaatioon. Kun yhteiskunta globalisaation myötä altistuu aiemmin vaaraa ja kaaosta edustaneille ulkoryhmäläisille tällä kertaa naapurin roolissa, uskonnollisille instituutioille jää kaksi vaihtoehtoista ratkaisumallia. Konservatiivisena vaihtoehtona toimii ulkoryhmän ihmisten tai kulttuurien toiseuttaminen ja demonisointi. Liberaali uskonnollisuus puolestaan ”häivyttää paholaisen” ja käytännössä pyrkii hyväksymään valaistumisen ja pelastuksen mahdollisuudet myös muiden uskontojen kautta. Tällainen inklusiivisuus paitsi soveltuu tasa-arvon ja demokratian ihanteisiin, myös voimauttaa yksilöitä nostamalla heidät hengellisten auktoriteettien rinnalle ja arvottamalla sisäisen kokemuksen oppineisuuden edelle. (Frisk & Nynäs 2012, 54–55.) Inklusiivisuus näkyy muun muassa H1:n haastattelussa, jossa hän pohti virikettä suhteessa kuolemaan ja kuvaili osallistumistaan omaisensa saattohoitoon. Potilaan kodin seinällä roikkui haastateltavan matkoiltaan tuoma Medicine Buddha-thangka, jonka katseen alla myös nautittiin kuoleman lähestyessä ehtoollista. Hautajaisissa haastateltava luki katkelman Raamatusta, mutta oli jo etukäteen sopinut papin kanssa jättävänsä pois kohdan, jossa puhutaan Jeesuksesta ainoana tienä taivaaseen. Vaikka todellisuus olisikin Baudrillardin mukaan karannut ulottuvilta ja piiloutunut hypertodellisuuden prosesseihin, ihmiskeho ja sen väliaikaisuus ovat jokseenkin kiistämättömiä tosiasioita.

Buddhalaisuus näyttäytyy haastatteluaineistossa usein tapana ymmärtää todellisuutta tavalla, joka on harmoniassa tieteellisen maailmankuvan kanssa, mutta selittää sen prosesseja jollakin tapaa kirkkaammin ja ehkä paremminkin. Buddhalainen identiteetti ei muutenkaan asemoidu vastakkaisena tieteelliselle maailmankuvalle – päin vastoin. Kun ajatus buddhalaisuudesta rationaalisena, analyyttisenä mielen tieteenä on kerran keksitty, sitä simuloidaan olevaksi yhä uusissa asiayhteyksissä. Populaarin tieteen diskurssit eivät muodosta länsimaalaiselle buddhalaisuudelle haastetta, vaan lähinnä suupalan, josta muukin kulttimiljöö pyrkii osingoille. H7 muisteli tutkimusta, jossa oli laboratorio-olosuhteissa havaittu, että aivosoluista vapautuu kuoleman hetkellä energiasykäyksiä:

H7: [...] ne, tulee semmosina sykäyksinä mitkä yllättävän paljon muistuttaa tätä miten aivoista tulee [naurahtaa] 58 raivoisaa jumaluutta ja -

AS: Joo.

H7: - sydäimestä 42 rauhallista jumaluutta, että, nää niinkun menee tälle, alkaa lähestyä toisiaan nää niinkun monella tavalla ja on jo pitkäänkin lähestynyt tietysti, kaikki suhteellisuusasiat ja muut ja.⁴⁴

H7:n havainto, että buddhalainen ja länsimainen maailmankatsomus ovat jo pitkän aikaa lähentyneet toisiaan, on diskursiivisessa mielessä tosiseikka. H7 mainitsi samassa asiayhteydessä myös näkemyksen, jonka mukaan länsimainen, materiaan ja fyysiseen maailmaan keskittyvä maailmankatsomus onkin itse asiassa virheellinen, sillä ”mieli on kaiken perusta”. Jos mieli ei rakennu materian alustalle, niin missä se sitten sijaitsee? Partridgen mukaan etenkin holistisen miljöön sisällä kannatetaan laajalti ajatusta, jonka mukaan energia on olemisen perusyksikkö. Itäisestä henkisyydestä ja länsimaisesta esoteriikasta ammentamisen lisäksi energiaa tarkastellaan myös kvanttifysiikan popularisoidun terminologian kautta. Energian käyttötarkoitukset eivät kuitenkaan ole holistisessa miljöössä kovin insinöörimäisiä, vaan ihmiskehon energioita hyödynnetään esimerkiksi parantamisessa. (Partridge 2005, 34–36.)

Vaikutteet virtaavat kumpaankin suuntaan. Muun muassa myötätunnon ihanne on levinnyt okkulttuurin kerroksissa buddhalaisuutta laajemmalle, ja Partridgen (2005) mukaan itäistyminen on vaikuttanut myös länsimaiseen ekologiseen ajatteluun. Yhtenä esimerkkinä voi pitää syväekologiaa, joka on luontoa sakralisoiva diskurssi. Siinä yhdistyy erilaisia ekologisen ajattelun ja itäistymisen elementtejä myötätuntoisen bodhisattvan ihanteesta taolaisuuteen, newtonilaisen tieteen kritiikkiin ja uusplatonilaisiin käsityksiin kaiken perimmäisestä ykseydestä (Partridge 2005, 54–55). Ihminen on osa luontoa ja sen vaali, ja tämäntyyppiset ajatukset heijastuvat myös aineistoon. Esimerkiksi H2 oli jättänyt parvekkeensa käytön kesäaikana minimiin siellä asuvien hyönteisten takia, koska ei halunnut häiritä tai talloa niitä. Hän myös arvosti opettajia, jotka elävät kuten opettavat myös suhteissa ei-inhimillisiin eläimiin: ”ettei hän sit silitlele ja sit syö seuraavas tilanteessa”⁴⁵. Myös H11 mainitsi henkilökohtaisen luontosuhteen ja sen vahvistamisen keskeisenä henkisyydelleen, ja bönissä hän kuvasi kokevansa vetoa sen shamanistisiin vivahteisiin⁴⁶.

Ajatus ihmisen ja luonnon erottamattomuudesta on joka tapauksessa keskeinen piirre myös tiibetiläistä maailmankuvaa. Samuelin mukaan tiibetiläinen universumia tarkoittava sana *nödchüd* viittaa astiaan sisältöineen, eikä näitä kahta voi tarkastella toisistaan erillisinä. Erilaiset elolliset oliot, ihmiset ja henkiolennot asuttavat kukin omaa tonttiaan, jota

⁴⁴ Haastattelu 29.10.2016, tekijän hallussa.

⁴⁵ Haastattelu 11.10.2016, tekijän hallussa.

⁴⁶ Haastattelu 12.12.2016, tekijän hallussa.

ylläpidetään erilaisin rituaalein. (Samuel 1993, 159–160.) Kuuluisa kuva Elämän pyörästä on yksi esimerkki tiibetiläisestä pyhän ja arkisen maantieteen sekoittumisesta. Siinä pyörän puolat erottavat eri jälleensyntymien muodot, eli jumalat, puolijumalat, ihmiset, eläimet, nälkäiset haamut ja helvettimaailmojen asukit, toisistaan. Mandalat puolestaan kuvaavat intialaisen buddhalaisuuden mukaista kosmologiaa, jossa maailmankaikkeuden keskiössä kohoaa Meru-vuori, jonka ympärille jälleensyntymien muotojen asuinsijat sijoittuvat. (ibid. 157–158.) Elämän pyörä ja mandalat ovat siis kaksiulotteisia malleja todellisuudesta, jonka ajatellaan sijaitsevan fyysisen todellisuuden lisäksi myös ritualistisessa todellisuudessa, ei siitä irrallaan. Henkimaailma pidetään kesynä ja suotuisana rakentamalla todelliseen maailmaan alttareita ja temppeleitä ja virittelemällä rukouslippuja. Samuelin mukaan tiibetiläiset ovat levittäneet pyhän maantiedettään myös maanpakoalueille. (ibid. 158–159.) Maiseman muokkaaminen ei kuitenkaan ole ainoa tapa keskinäisvaikuttaa ympäristön kanssa. Jos koko luonto toimintaperiaatteineen on pyhä, ei ole kummoinenkaan loikkaus sakralisoida myös vaikkapa fysiikan lakeja tai ihmismielen toimintaa. Tiibet on jo täällä silmiemme edessä, kätkeytyneenä diskursseihin, jotka sijoittuvat populaarin tieteen, psykologian ja buddhalaisuuden rajapinnalle.

5. PIENIÄ PUNAISIA UKKOJA JA TERAPEUTTISTA TRANSFERENSSIA: OPETTAJA-OPPILASSUHDE HAASTATTELUAINEISTOSSA

Moni haastateltavista kertoi ammentaneensa henkisyiteensä elementtejä useista koulukunnista ja useilta eri opettajilta, jota ei voi pitää tiibetinbuddhalaisuudelle tyypillisenä piirteenä. Vain yksi haastateltava mainitsi opettajansa suhtautuvan varauksellisesti siihen, että hänen oppilaansa käyvät kuuntelemassa Suomessa vierailevia kuuluisia opettajia tai matkustavat ulkomaille oppia saamaan, ja kyseinen opettaja oli itsekin suomalainen.⁴⁷ Tulokseen saattoi toki vaikuttaa myös se, että en haastatteluaineiston keruuvaiheessa osannut kiinnittää tarpeeksi huomiota gurujen ja dharm- ja meditaatio-opettajien välisiin eroihin ja opetuksen monimuotoisuuteen. Toisaalta myös haastateltavat käyttivät opettaja-termiä tilannesidonnaisesti, ja haastatteluaineistossa opettajalla on viitattu niin dalai-lamaan kuin oman yhteisön opettajaankin.

Toisinaan gurun roolia ei edes paikannettu buddhalaisuuteen, vaan opetustehtävä nähtiin transsendenttina ja uskonnollisen pluralismin valossa:

H1: Myös buddhalaisuudessa opettajalla on erittäin tärkeä rooli. Ja se että, että, että sä tarvitset sen laman, joka ohjaa sua kohti valaistumista [...] jos sä lähet yksikses sitä etsimään niin [...] riski kulkea sinne, väärään suuntaan on niin suuri. Ja ja niinkun harhautuu ja ruveta et niinkun et, se ego vaan lähtee pullistumaan.

AS: Joo.

H1: Mitä niinkun näkee todella paljon. Ja, ja niinkun, se riski siitä, että rupee kuvitteleen et nyt tässä ymmärtää jotenkin jo tosi paljon vaikka ei ymmärrä vielä mitään [...] Onhan lamalla paljon tärkeitä tehtäviä, niinku ihan sanoinkuvaamattoman tärkeitä ja niinkun... korvaamattomia, asioita joita ei muualta saa, mut yks mikä on tosi tärkeä myös on se nöyränä pysyminen [...] ettei lähe niinku siihen, kuvitelmaan että mä nyt tiedän täs jotenkin, hirveesti jo. [Nauraa]. Ja, ja sen takia Jeesus sano –

AS: Mm.

H1: [...] Seuratkaa, ja se lupaus pitää *huolta*, [...] että hän tulee hakemaan ja et hän pitää – ja niinkun lamaki, niinku, on sitoutunu olemaan luovuttamatta. Oppilaitensa suhteen. Vaikka oppilaat ois kuinka huonoja ja kehoja [huvittuneesti] [...] se lohtu on siinä, että ne ei hylkää sua, vaan ne on niinkun paimenia. Tavallaan niinkun Jeesuskin oli. Että mun mielest Jeesus oli lama.⁴⁸

Härkösen ja Sharapanin (2017) mukaan tiibetinbuddhalaisuuden levitessä yhteiskuntiin, jotka eivät perinteisesti ole olleet buddhalaisia, esimerkiksi gurulle omistautumiseen liittyvät asenteet ja käytännöt voidaan tulkita alkuperäisestä poiketen. Modernismiin liittyvät ihanteet, ”kuten tasa-arvo, individualismi, maallistuminen ja rationaalisuus, voivat muodostua esteiksi harjoituksille, jotka vaativat auktoriteetin tunnustamista, epäitsekkyyttä ja tukeutumista transfenomenaaliin olettamuksiin”. (Sharapan & Härkönen 2017, 1.) Tässä kontekstissa epäitsekkyys kääntyisi ehkä paremminkin subjektivisaation vastaisuudeksi. Partridge huomauttaa, että subjektivisaatioon ja henkilökohtaisen kasvun eetokseen liittyy yleensä

⁴⁷ Haastattelu 13.10.2016, tekijän hallussa.

⁴⁸ Haastattelu 6.10.2016, tekijän hallussa.

vahva käsitys yksilön vastuusta (Partridge 2005, 12): oma polku koskettaa muitakin.

Haastatteluaineisto tukee huomiota, sillä haastateltavat olivat kautta linjan kiinnostuneita etiikasta ja muiden olentojen hyvinvoinnista.

5.1 Opettajien roolit ja merkitykset

Taulukon 3/3 sarakkeen 2 kysymys, ohjaako haastateltava itse mitään meditaatioita tai muita harjoitteita, oli alun perin tarkoitettu kartoittamaan, onko haastateltavilla itsellään kiinnostusta tai mahdollisuuksia pyrkiä uskonnollisten auktoriteettien asemaan. Vaikka haastateltavista neljä joko ohjasi meditaatioita omassa sanghassaan tai opetti muissa konteksteissa esimerkiksi joogaa tai mindfulnessia, näistä käytännöistä ei puhuttu opetuksena. Useimmat haastateltavista kyllä puhuivat siitä, että naisia on vain murto-osa tiibetinbuddhalaisista opettajista, ja hekin ovat pääasiassa länsimaalaisia. Ohjaus ja opetus sijoitettiin siis aineistossa eri kategorioihin. Harjoitus oli puolestaan aineistossa kattokäsité kaikille niille tavoille, joita haastateltavat itse käyttivät polulla etenemiseen. Harjoitus pitää sisällään paitsi viralliset meditaatiotekniikat ja vaikkapa mahamudra-kursseilta⁴⁹ saadut harjoitteet, myös joukon epämuodollisia istumameditaatioita, mielikuvaharjoituksia ja harjoittajien itsensä arjen lomaan sovittamia rituaaleja.

Opettaminen vaati aineiston perusteella erillisen legitimaation. Henkisten auktoriteettien kuten lamojen pitkää koulutusta korostettiin, ja useampi haastateltava myös vertasi sitä länsimaisiin yliopistotutkintoihin. Samuelin mukaan tiibetinbuddhalaisuus on itse asiassa ollut perinteisesti melko suvaitsevainen epämuodollisia uskonnonharjoittamisen muotoja kohtaan, eikä ole esimerkiksi pyrkinyt rajoittamaan kansanuskon elementtien hyödyntämistä osana opetuksia (Samuel 1993, 290–291). Haastateltavilla näyttäisi olleen jossain määrin alkuperäisestä kontekstistaan irrotettu, diskursiivisesti välitetty ja heidän edelleen eteenpäin välittämänsä perusolettamus, että kuka tahansa ei saa omaksua opettajan roolia. Olettamus toistui myös suhteessa tiibetinbuddhalaisiin yhteisöihin, joilla ei ole selkeää organisatorista kytköstä Tiibetiin käsitteen maantieteellis-etnisessä merkityksessä (*Aro g Ter ja Buddhalainen Dharmakeskus*). Opettajan erityisasema ei siis määrittynyt suhteessa Tiibetiin tai buddhalaisuuteen, vaan tiibetinbuddhalaisuuteen simulakrumina.

Silloin, kun opettajalla viitattiin guruun tai lamaan, roolin transsendentti ulottuvuus korostui. Pyrkimyksiä omaksua opettajan rooli voidaan rajoittaa ja ohjailla diskursiivisesti:

⁴⁹ Mahamudra eli ”suuri sinetti” viittaa vajrayana-kontekstissa meditaatioharjoitteisiin, jotka johtavat myötätunnon ja viisauden kehittymiseen, samsaran ja tyhjyyden oivaltamiseen ja valaistumiseen (Laumakis 2008, 229).

H9: Ja, ja meidän opettajat aina korostaa että näiden kahdenkymmenenneljän naislinjan opettajan joukossa on useita eri kansallisuuksia, idästä, mutta ei yhtään länsimaalaista joten hurry uppia, ladies [nauraa] –
 AS: [nauraa]
 H9: - sanoo ihanasti että.
 [...]

 AS: [...] kun puhuit niistä opettajista, se hurry up ladies...
 H9: Niin, että valaistukaa!
 AS: Niin.
 H9: [Huvittuneena] Että saadaan yksi länsimaalainen valaistunut tähän opetuslinjaan [...] ⁵⁰

Länsimaalaisia leidejä voidaan kannustaa valaistumaan, jotta opetuslinjaan saadaan länsimaalaisia valaistuneita. Toisaalta valaistuneiden henkilöiden tunnistaminen perustuu muiden tekijöiden lisäksi myös heidän tunnistajiensa auktoriteettiin, eikä siten ole irrallinen ympäröivistä rakenteista ja arvoista. Valaistuminen ei ole yksilötason saavutus metafyyssisessä mielessä, koska valaistunut henkilö on jo käynyt läpi lukemattomia elämiä samsaran kierrossa, mutta eipä se ole yksilötason saavutus myöskään arkitodellisuuden näkökulmasta. Esimerkiksi tulku-perinteen poliittisista ulottuvuuksista kertoo osaltaan sen sukupuolittuneisuus. Grossin mukaan Tiibetissä on tyypillistä, että naiset tunnustetaan tärkeiksi buddhiksi tai yogineiksi vasta kuolemansa jälkeen, sillä muutoin sukupuolten välinen yhteiskunnallinen, uskonnollinen ja poliittinen voimatasapaino järkkyyisi liikaa. (Gross 1993, 90.) Trzebuniak esittää, että länsimaisilla tulkuilla on vähemmän auktoriteettia kuin itäisillä vastineillaan, koska lännessä tottelevaisuutta ylempiä arvoja kohtaan painotetaan vähemmän. Länsimaalaisilta tulkuilta puuttuu myös salaperäisyyttä ja eksotiikkaa, jonka oppilaat voisivat yhdistää salattuun tietoon ja kykyihin, joten heitä on helpompaa kyseenalaistaa. (Trzebuniak 2014, 122.)

Kaikki opettajat eivät tietenkään ole tulkujia – ja toisaalta jopa action-tähti Steven Seagalkin on saanut kunnian tulla tunnustetuksi tiibetiläisen laman reinkarnaatioksi (Lopez 1998, 206). Tulkun alkuperäisestä kontekstistaan irrotettu simulakra tarjoaa hyvän esimerkin siitä, kuinka tiibetinbuddhalaisuuden jotkin piirteet juurtuvat länsimaihin helpommin kuin toiset. Trzebuniakin mukaan Yhdysvaltojen ja Euroopan modernit yhteiskunnat eivät ole mahdollistaneet länsimaisille tulkuille helppoa toimintaympäristöä tai selkeää identiteettiä, ja heidän merkityksensä on jäänyt vähäiseksi. (Trzebuniak 2014, 116.) Tiibetiläisen teokratian puuttuessa tulkun auktoriteettia ei voi perustaa pelkkään tunnistamiseen, ja länsimaiset käsitykset esimerkiksi yhteisön johtajien valitsemisesta muutamiksi vuosiksi kerrallaan haastavat tulkujen auktoriteettia ja valtaa (ibid. 119).

⁵⁰ Haastattelu 12.11.2016, tekijän hallussa.

Länsimainen yleisö nauttii itäisen henkisyyden moderneista, transhistoriallisista ja metafyyysisistä tulkinnoista. Jos marionetin kulttuurihistorialliset langat näkyvät liiaksi katsomoon, yleisö kyllästyy. Yhtenä mahdollisena ratkaisuna on katkaista ne langat, jotka kytkeytyvät tiibetinbuddhalaisuuden maantieteellisiin, etnisiin ja poliittisiin ulottuvuuksiin, mutta säilyttää marionetin estetiikka ja henkisyyttä liikuttelevat langat, ja sitä kautta referoida alkuperäistä esitystä uudessa kontekstissa. Yksi haastateltavista kuvailee kolmen vuoden mittaista tiibetinbuddhalaista retiriittään:

H3: Mm... No, mähän kuulun tähän Buddhalaiseen Dharmakeskukseen ja sen veti meidän opettaja Maitreya ja... Mehän ollaan niinku tiibetinbuddhalainen mutta ei mihinkään tiettyyn perinnelinjaan s-, sitoutunut -

AS: Joo.

H3: - mutta se oli kuitenkin ihan, mä en oo kauheesti niinkun, selvillä, et mitä kaikkee ja millä tavoin eri linjojen retiriitit eroaa mahdollisesti toisistaan mutta ihan, oli päiväjärjestykset ja tietyt nää lukumääräiset valmistavat harjoitukset, me tehtiin niinkun kumarrukset ja Vajrasattva-harjoitukset ja, tällömset ni.

AS: Joo. Missä se pidettiin?

H3: Se oli Suomessa, Siikaisissa, siel on retiriittikeskus.

AS: Ja te ette sit tosiaan poistuneet sieltä...

H3: Ei.

AS: Kolmes vuodessa?

H3: Ei, paitsi hammaslääkärissä kävin jonkun kerran [naurahtaa].⁵¹

Kolmen vuoden retiriitti kuuluu osaksi tiettyjä tiibetiläisiä monastisia koulutusjärjestelmiä, ja sillä on myös mytologista painoarvoa. Monet tiibetinbuddhalaisuuden myyttiset merkkihahmot, itse Yeshe Tsogyalkin, ovat eristäytyneet meditoimaan yksinäisyyteen kolmeksi vuodeksi (Gross 1993, 96). Maitreya, suomenkieliseltä nimeltään Pekka Airaksinen, on luonut Suomen Siikaisiin simulaation tiibetinbuddhalaisuudesta. Retiriitillä tehdyt harjoitukset ja itse kolmen vuoden retiriitin malli ovat joitakin esimerkkejä simulakroista, joiden avulla simulaatiota on tuotettu.⁵² Simulaation purkaminen osatekijöikseen ei tietenkään tee siitä lainkaan vähemmän todellista. Joukko ihmisiä on elänyt kolme vuotta eristyksissä

⁵¹ Haastattelu 13.10.2016, tekijän hallussa.

⁵² Maitreya/Airaksinen ei suinkaan ole ainoa länsimaalainen opettaja, joka on hyödyntänyt kolmen vuoden retiriitin kuvallista tehoa. Pirjo Kärkkäinen (2015) huomauttaa Burkhard Schereriin nojaten, että länsimaisista opettajista esimerkiksi Timanttipolun lama Ole Nydahl on väittänyt opiskelleensa Nepalissa tuon ajan, ja väitteen tarkoituksena olisi ollut luoda paralleeli kagyü-perinteen laman arvonimen saamista edellyttävälle retiriitille. Todellisuudessa oppiaika olisi kuitenkin ollut lyhyempi. (Kärkkäinen 2015, 35.) Tämän työn puitteissa kiinnostuksen kohteena ei kuitenkaan ole se, kenen simulaatiot toistavat uskollisimmin joko aika-avaruudellisia tapahtumia tai jotakin aiempaa mallia. Tiibetiläisen teokratian puuttuessa esimerkiksi tulkun auktoriteettia ei voi länsimaissa perustaa pelkkään tunnistamiseen, ja toisaalta länsimaiset käsitykset esimerkiksi yhteisön johtajien valitsemisesta muutamiksi vuosiksi kerrallaan haastavat tulkujen auktoriteettia ja valtaa (Trzebuniak 2014, 119). Steven Seagalin tapauksessa kyse ei ole siitä, onko hän tulkku, vaan siitä, kelpuutetaanko hänet tulkun roolissaan uusinnettavaksi osana yhä uusia simulaatioita. Hypertodellisuuden oikukkaita prosesseja voisi verrata aiemmin käyttämäni vertaukseen henkisyydestä ekosysteeminä. Vain menestyksekkäät simulakrumit pääsevät toisintumaan jäljitelmiksi itsestään.

retriittikeskuksessa, irrallaan arkensa rakenteista ja siinä aikaisemmin emuloimistaan kuvista. Kokemus vaikutuksineen on todellinen, sen tiibetinbuddhalaisuus hypertodellista.

5.2 Opettajien olinpaikat

Tiibet ja tiibetiläisyys eivät ole menettäneet merkitystään suhteessa suomalaiseen tiibetinbuddhalaisuuteen, vaikka sitä uudelleentulkitaan myös puhtaasti läntisissä konteksteissa. 14. Dalai-lama saatiin Suomeen vierailulle ensi kertaa vuonna 1988 (Härkönen & Husgafvel 173), ja hänen kohtaamisensa Helsingin yliopiston juhlasalissa oli muodostunut H2:lle kiinnekohdaksi omalla buddhalaisella polulla⁵³. Muiden länsimaiden tapaan Suomeenkaan ei ole vakiintunut buddhalaisten monastikkojen yhteisöä, mutta Husgafvelin ja Härkösen mukaan monilla kantasuomalaistenkin perustamilla yhteisöillä on tavoitteena saada Suomeen luostarivihitty opettaja ulkomailta. (ibid. 176.) Haastattelujen aikaan *Palpung Yeshe Gatshal Finlandin* Helsingin keskuksen aktiivijäsenenä toiminut haastateltava kuvaili byrokraattisia ponnistuksia, joita oman laman⁵⁴ saaminen Suomeen oli yhteisöltä edellyttänyt. Yhteisön opettaja Konchog Chögyal pääsi vihdoinkin asettumaan Suomeen 2017, ja olen itsekin osallistunut keskuksella järjestettyihin, hänen ohjaamiinsa kaikille avoimiin meditaatiotilaisuuksiin.

Taulukon 3/3 sarakkeen 3 kysymyksen, joka liittyy siihen, olivatko haastateltavat matkustelleet ulkomaille retriitteihin tai opetuksiin, ei tule ymmärtää linkittyvän ”autenttisuuden” tematiikkaan. Minua yksinkertaisesti kiinnosti, kuinka laajalle haastateltavani olivat liikkuneet oppia saamassa, ja toisaalta kuinka paljon resursseja suomalainen tiibetinbuddhalaisuus harjoittajaltaan edellyttää. Vastaukset vaihtelivat odotetusti haastateltavien arjen rakenteiden mukaisesti. Haastateltavista vain yksi oli käynyt Kiinan hallinnoiman maantieteellisen Tiibetin alueella, ja matka oli järjestynyt työn ja suhteiden kautta, sillä viisumeja alueelle on vaikeaa saada. Aasian alueella kaikkiaan oli käynyt kuusi haastateltavaa. Nämä matkat olivat suuntautuneet useimmiten Pohjois-Intian alueille, joissa tiibetiläisillä on maanpaossa eläviä yhteisöjä. Toisaalta myös Sri Lanka ja Myanmar mainittiin esimerkkeinä matkakohteista, jotka olivat jollakin tapaa jättäneet jälkensä omaan henkisyYTEEN. Aasiaan suuntautuneista matkoista kaikki eivät olleet buddhalaisuuden motivoimia, mutta työ- ja lomamatkoiltakin saattoi jäädä vahvoja vaikutelmia, joita pohdittiin myös suhteessa omaan henkisyYTEEN. Toisaalta eksotiikka ei myöskään näyttäytynyt aineiston valossa itsetarkoituksellisena henkisyYden motivaattorina. Tiibet, tiibetinbuddhalaisuus ja

⁵³ Haastattelu 11.10.2016, tekijän hallussa.

⁵⁴ Haastattelu 21.10.2016, tekijän hallussa.

niitä koskeva puhe ovat toisistaan erillisiä asioita. Esimerkiksi H5 kuvaili vierauden ja ahdistuksen tunteita sekä pelkoa omasta turvallisuudesta, jota hän oli aluksi tuntenut matkustaessaan mahamudra-kurssille Intian Bodh Gayaan. Vasta oman turvautumislaman tapaaminen lievitti negatiivisia tunteita, jonka jälkeen haastateltava kuvaili olleensa paikan päällä kuin kotonaan.⁵⁵ Vaikka Tiibet ja tiibetiläisyys olivat haastateltaville aidosti merkityksellisiä, kukaan ei tuonut ilmi esimerkiksi omakohtaista haavetta muuttaa Tiibetiin asumaan, sillä he olivat hyvin perillä sikäläisten naisten heikosta asemasta ja alueen tulenarasta poliittisesta tilanteesta.⁵⁶

Seitsemän haastateltavaa oli käynyt opetuksissa Euroopan alueella (poislukien Suomi, mukaan lukien Brittein saaret). Nämä matkat kehystyivät kokonaisuutena tarkastellen jopa selkeämmin osaksi omaa buddhalaista harjoitusta kuin Aasiaan suuntautuneet matkat. Ne tehtiin yleensä siinä vaiheessa omaa henkistä polkua, kun oma buddhalainen identiteetti oli alkanut kirkastua, ja matkan kohde - toisinaan matkaseurakin - olivat usein tavalla tai toisella kytköksissä omaan yhteisöön. Huomio on toisaalta täysin looginen, sillä harvalle suomalaiselle tulisi mieleen matkustaa vaikkapa Ranskaan varta vasten tutustumaan buddhalaisuuteen. Ensikosketus aiheeseen syntyi yleensä Suomessa vaikkapa peruskoulun uskonnotunnilla, se saattoi vahvistua lomamatkalla buddhalaisenemmistöiseen maahan, mutta syventyminen aiheeseen tapahtui nimenomaan länsimaalaisen buddhalaisuuden kontekstissa. Samoin kuin kysymys siitä, kuka on tai ei ole tiibetinbuddhalainen opettaja, myös tiibetinbuddhalaisuuden spatiaalinen sijainti paljastui liukkaaksi. Toisinaan kysymykset myös risteävät, kuten seuraavassa haastattelukatkelmassa:

H8: Mä oon [matkustanut opetuksiin] monessa paikassa, viimesin on se et mä tulin just Englannista opettamasta näitä longdé-harjoituksii –

AS: Okei!

H8: Mä käyn opettamassa jonkun verran, mulla on nytten... Pari vuotta oon käynyt opettamassa. Kun mä oon niin intohimoinen niin [nauraa] eli sen takii tää intohimo täs runossakin oli hyvin mielenkiintoinen, eli se intohimo itsessään on saanut mut tekemään niin paljon harjoitusta että mä nyt käyn opettamassa sitte... Sitten lähinnä näitä fyysisii harjoituksii tuolla Englannissa, San Fransiscossa ja... Wienissä on ne missä mä oon käynyt opettamassa. Sit mä oon Los Angelesissa, Montanassa, New

⁵⁵ Haastattelu 21.10.2016.

⁵⁶ Tiibetin diskursiivista korostamista voisi jossain mielessä verrata vanhoillislestadiolaisten taivasikävään, joka on toisen sukupolven etnisenä lestadiolaisena epigeneettisesti osa omankin simulaationi lähdekoodia. Vaikka elämä kuinka nähtäisiin välietappina matkalla taivaan kotiin, lestadiolaiset perustavat silti yrityksiä, hankkiutuvat politiikkaan ja täyttävät maata parhaan kykynsä mukaan. Suviseuroissakaan ei jaeta myrkytettyä Mehukattia. Pääinvastoin, nuoriso tutustuu seuroissa vastakkaiseen sukupuoleen, jotta yhteisö voisi jatkua. Tällä en pyri implikoimaan, että haastateltavieni suhde Tiibetiin olisi mitenkään epärehellinen. Taivasikävä voi olla yksilötasolla mielekäs henkisyysmotivaattori ja johtaa eettisesti kestäviin ratkaisuihin suhteessa omaan ja muiden elämäänsä. Samoin tiibetinbuddhalainen identiteetti voi olla yksilölle ja yhteisölle merkityksellinen ja kannustaa buddhalaisen etiikan mukaiseen taitavaan toimintaan. Ongelmia syntyy vasta, kun merkittävää yhteiskunnallista tai yhteisön sisäistä valtaa omaavat heiluttelevat jotakin käsitettä diskursiivisena astalonaan, pyrkimyksenään ohjailla vähäväkisempiä sen avulla.

Yorkissa, ni sielläkin mä opetin mut siellä mä oon käyny enempi opiskelemassa. Englannissa tai Walesissa mä oon käyny opiskelemassa... Italiassa. Ruotsissa. Ja sit tietenkin Rovaniemi, Oulu.⁵⁷

Haastateltava toisin sanoen hallitsee yhden yhteisössään käytetyistä tekniikoista niin hyvin, että hän on opettanut tekniikkaa myös muille ulkomaita myöten. Hän ei silti ole opettaja, sillä opettajan auktoriteetti edellyttää opettajaksi opiskelua.

Kognitiivinen apparaattimme ei aivan helpolla kalibroidu havaitsemaan, että sellaiset asiat kuin kulttuuri, kansallinen identiteetti, sukupuoli tai persoonallisuus olisivat vain palasia, joista marionetti koostuu. Muutos on kuitenkin ainoa pysyvyys: Partridge (2004) huomauttaa, että länsimaiden ”itäistymisen” piirteistä ehkä huomattavimpiin kuuluu se, että kasvava osuus länsimaista itäisten uskontoperinteiden opettajista on länsimaalaisia. Hän viittaa Andrew Rawlinsonin muotoiluun, jonka mukaan ”itäinen” ajattelutapa kehittyi suufien, hindujen ja buddhalaisten toimesta, ja siitä kiinnostuttiin hiljalleen myös lännessä. Aluksi itäisiä ajatuksia välitettiin lännessä eteenpäin sellaisenaan, mutta 1900-luvun mittaan länsimaisten, itäisiä filosofioita opettavien opettajien määrä räjähti aiemmasta nolasta satoihin. Rawlinsonin *Book of Enlightened Masters: Western Teachers in Eastern Traditions* ilmestyi vuonna 1998. Partridgen mukaan Rawlinsonin teoksessaan esittelemä ”henkisen psykologian”⁵⁸ malli on keskeinen länsimaisten(kin) guruja ajattelulle ja opetuksille. Siihen kuuluu neljä keskeistä piirrettä, joista ensimmäinen on tietoisuutta korostava ihmiskäsitys. Ihmistä voidaan ymmärtää tämän tietoisuuden ja sen muokkaamisen kautta. Toinen keskeinen ajatus on, että tietoisuutta voidaan muokata henkisen harjoituksen kautta, ja kolmas, että jotkut ovat jo siinä onnistuneetkin. Neljäs piirre on uskomus, että tietoisuuttaan onnistuneesti muokanneet voivat tavalla tai toisella välittää osaamisensa myös muille ihmisille. (Partridge 2004, 105.) Länsimaiset opettajat eivät tietenkään ainoastaan kopioi ja välitä eteenpäin itäisten esikuviansa ajatuksia, vaan he ovat osaltaan muokkaamassa uutta versiota omasta ja omaksumastaan uskontoperinteestä, jonka historialliset, kulttuuriset ja kontekstuaaliset kytkökset ovat löytyneet (Partridge 2004, 106). Itäinen henkisyys riisutaan maahantulon yhteydessä ja puetaan sitten uuden kotimaansa vaatteisiin.

5.3 Opettajat holistisina olentoina?

Partridgen (2005) mukaan termi *holistinen miljö* viittaa okkulttuurin ilmiöihin, joiden keskeisenä piirteenä on kiinnostus parantumisen ja henkilökohtaisen kasvun tematiikkaa kohtaan. Sen käytänteet ja ideat ovat usein inspiroituneet itämaisista uskonnoista. Oli kyse

⁵⁷ Haastattelu 11.11.2016, tekijän hallussa.

⁵⁸ ”Spiritual psychology” (Partridge 2004, 105).

sitten eteerisistä öljyistä tai joogasta, niiden toimivuutta perustellaan diskursiivisesti sillä, että ne ovat olleet käytössä iät ajat. (Partridge 2005, 4–5.) Suomalainen tiibetinbuddhalaisuus ei ole vain holistista, mutta aineiston perusteella se on myös sitä. Partridgen mukaan ihmisen fyysinen, henkilökohtainen ja henkisyys liittyvä hyvinvointi ymmärretään holistisen miljöön sisällä yksilöllisenä, tilannekohtaista huolenpitoa vaativana asiana ja sen osa-alueet risteävinä ja toisistaan riippuvaisina. Hyvinvoinnissa ei siis ole kyse vain henkilökohtaisesta kuntoisuudesta tai hyvästä olost, vaan se on kokonaisvaltainen eli holistinen termi, joka viittaa hyvään olemisen tapaan. (Partridge 2005, 16–17.) Myös haastatteluaineistossa toistui eri muodoissaan huomion suuntaaminen tähän elämään ja hyvinvointiin sen aikana.

Inhimilliset emootiot kehystettiin haastatteluaineistossa käyttövoimaksi buddhalaisella polulla edistymiseen. Sen sijaan, että tunteita jaoteltaisiin hyviin tai pahoihin, oleellisinta oli, mitä tunne sai ihmisessä aikaan. Opettaja oli kuin peili, josta oppilas heijastuu: hankalatkin tunteet voivat kääntyä voimavaroiksi myötätuntoisen kohtaamisen kautta. H2 kuvaili, kuinka aikanaan kohtasi opettajansa hieman kiusallisissa merkeissä käydessään tupakalla ennen opetustilaisuutta, jota oli ollut järjestämässä:

H2: [...] ja se Rinpoche tuli sinne pihalle ja mun mielest pieni punanen ukko hyppäs sieltä autosta, ja katto mua niinku silmiin. Niin mä koin silleen et se näki mut just sellasena kun mä oon. Ja mua rupes hävettään. [...] mä aattelin et hän näkee minkälainen mä oon, ja hän on ihan rakkaudellisen myötätunnon... Et mä aattelin et täst tulee mun opettaja.⁵⁹

Inhimillisen kohtaamisen merkitys ja ehkä hieman yliluonnollinenkin, karminen yhteys opettajaan toistuu muuallakin haastatteluaineistossa. H10 oli osallistunut sekä Dalai-laman että Karmapan opetuksiin ja kuvaili, kuinka heidän läsnäolonsa tunsu sähköistävänä jo kauan ennen heidän saapumistaan paikalle. Vaikka esimerkiksi suoritettava rituaali saattaisi näyttää päälle päin pitkästyttävältä ja rutiininomaiselta, siihen liittyi kerros jotakin merkityksellisempää kuin mitä silmä tavoittaa. H10 muisteli huvittuneena osallistuneensa opetukseen, jossa Karmapa ”jotain opetti missä se lähinnä haukku ihmisii typeryydestä”⁶⁰. Kun osallistujat jonottivat ojentaakseen khata-huivit Karmapan avustajalle ja vastaanottaakseen siunauksensa, H10 kuvaili Karmapan olleen pitkästyneen oloinen. Siitä huolimatta useimmat paikallaolijat itkivät ilosta, ja myös H10 piti tilannetta koskettavana tavalla, jota ei itsekään osannut selittää.

H1:n Tiibetin-matkalla useampi yksityiskohta oli loksautanut kohdalleen suotuisasti. Huipennuksena hän pääsi osallistumaan Amitabha-festivaalin osana annettuun initiaatioon aitiopaikalta ja englanniksi tulkattuna. Erityisen hyvänä enteenä hän piti sitä, että hän oli

⁵⁹ Haastattelu 11.10.2016, tekijän hallussa.

⁶⁰ Haastattelu 16.11.2016, tekijän hallussa.

aiemmin saanut Karmapalta ohjeen tehdä satatuhatta Amitabha-mantraa ja saikin määrän täyteen ennen festivaalia, josta ei ollut ollut etukäteen tietoinen. Tavatessaan Karmapan puolisen vuotta myöhemmin, hän kuvaili kokemustaan tälle:

H1: mä sanoin Karmapalle että [huvittuu] ”that was quite extraordinary”, sit Karmapa sano ”yeah”.
[Nauraa]

AS: [Nauraa]

H1: Ihana! Se on, missäs mul on se [kuva]... Karmapa on kyllä, täs nyt mä näytän sulle, minä ja Karmapa ollaan tässä. [Näyttää valokuvaa kännykästään]

AS: Siis tää Karmapahan on niinku nuori!

H1: Karmapa on 31.

AS: 31.

H1: Se onki, se on niinku hassua koska Karmapasta mulla ei oo millään tavoin sellanen fiilis, että mä oisin niinku sitä vanhempi.⁶¹

Haastateltava suhtautui Karmapaan arvostavasti, mutta kohtaamisessa näyttäisi olevan myös tietty egalitaarisuuden pohjavire. Toinen keskustelun osapuolista oli nuori mies, jonka asema jälleensyntyneenä opettajana pyhittää hänet, ja toinen keski-ikäinen suomalainen nainen. Pääsy Amitabha-festivaaleille ja matkan varrelle sattuneet avuliaat paikalliset kertonevat osaltaan, kuinka tärkeäksi rajapinnaksi länsimaiset käännynnäiset ovat tiibetinbuddhalaisuudelle muodostuneet. Ensimmäisen haastattelun aikaan en tuntenut tulkuinstituution kiemuroita nykyisenkään vertaa. Sen lisäksi, että päähäni oli pinttynyt implisiittinen oletus opettajista lähinnä iäkkäinä henkilöinä (ikään kuin he todella putkahtaisivat asemaansa jostakin hypertodellisuuden poimusta), en tiennyt, että seitsemännentoista Karmapan arvonimestä kilpailee myös tätä kirjoitettaessa kaksi eri henkilöä. Palatakseni ajatukseen, jossa simulakrat leviävät sitä tehokkaammin, mitä useampien muiden simulakrojen kanssa ne ovat kytköksissä, tulkuinstituutio on Tiibetissä ja maanpakoalueilla verkottuneempi kuin Suomessa. Haastateltavat eivät kyseenalaistaneet omien Karmapojensa autenttisuutta – ja miksi olisivatkaan? Tulkuinstituution poliittiset ulottuvuudet eivät ole kovin relevantteja suomalaisen tiibetinbuddhalaisen näkökulmasta. Tulkuinstituutiota voi tarkastella vastakohtana länsimaisen okkulttuurin subjektivisaatiokehitykselle, sillä tulkujen kohdalla yhteisö määrittää heidän identiteettinsä. Nelikymppisen H1:n kuvaus siitä, kuinka hän ei tuntenut itseään 31-vuotiasta Karmapaa vanhemmaksi tämän tavatessaan, on samalla kommentaari tulkuinstituution sosiaalisista vaikutuksista. Todellisuuden absoluuttista tasoa ei ole mahdollista tarkastella, mutta todellisuuden mahdottomuus paljastaa samalla myös illuusion mahdottomuuden (Baudrillard 2017, 19). Samoin länsimaisen tiibetinbuddhalaisuuden opettaja-oppilassuhde voi poiketa esikuvastaan, mutta ei ole sille alisteinen.

⁶¹ Haastattelu 6.10.2016, tekijän hallussa.

Opettajia ei toisaalta välttämättä nähty haastatteluaineistossa erityisen poikkeuksellisina henkilöinä tai yhteyttä heihin ainakaan eksplisiittisen karmisena. H8 arveli kokevansa sekä opetuksen että opettajansa omakseen ”ehkä sattumalta”. H11 kuvaili, ettei koskaan tehnyt suoranaista valintaa suhteessa omaan henkisyYTEensä vaan on mennyt virran mukana. Edes buddhalainen identiteetti ei ollut hänelle lukkoon lyöty asia. Hän kertoi myös tuntevansa ihmisiä, jotka ovat sitoutuneet vahvasti tiettyyn opetukseen ja opettajaan ja joutuneet myöhemmin pettymään. Toisinaan identiteetti ja yhteisö löytyvät mutkattomastikin. H7:n turvautumisvaloista Ringu Tulku Rinpochelle oli haastatteluajankohtana kulunut jo 12 vuotta: ”shoppailuvaihe”⁶² oli jäänyt pois, koska opettaja oli tuntunut heti omalta. Kun kysyin, mitä H7 shoppailuvaiheella tarkoitti, hän korosti, ettei tarkoittanut sanaa kielteisessä mielessä. Polun alkuvaiheessa voi olla hyväkin asia tutkiskella vaihtoehtoja. Toisaalta hän arveli, ettei jokaiselle harjoittajalle ei ole olemassakaan täydellistä opettajaa. Elämä on rajallinen, ja harjoitusta tehdään rajallisista lähtökohdista, joihin myös karma ja onni vaikuttavat.

⁶² Haastattelu 29.10.2016, tekijän hallussa.

6. JOHTOPÄÄTÖKSET

Millaisten diskurssien varaan suomalainen tiibetinbuddhalaisuus rakentuu? Aineiston valossa haastateltavien tiibetinbuddhalainen identiteetti oli yhteenkietoutunutta suomalaiseen yhteiskuntaan ja länsimaiseen arvomaailmaan (tai -arvomaailmoihin), eikä se välttämättä edellyttänyt minkäänlaista arkitodellista kytköstä maantieteelliseen tai etniseen Tiibetiin. Tiibet oli silti keskeinen simulakrumi, jota simuloitiin aineistossa eri asiayhteyksissä. Buddhalainen modernismi, henkisyiden pluralismi ja läntinen okkulttuuri olivat keskeisimmät diskursiiviset kontekstit, joiden pohjalle haastateltavien tiibetinbuddhalainen identiteetti aineistossa rakentui. Kysymyksenasettelut ja keskeiset löydökset on tiivistetty oheiseen nelikenttään (kysymyksenasettelut kursiivissa).

<i>Henkisyyttä on mahdollista tarkastella diskursiivisesti rakentuneena, sosiologisena ilmiönä. Sillä on todellisia vaikutuksia harjoittajiinsa ja ympäristöihinsä, joiden piirteitä se vuorostaan omaksuu.</i>	<i>2010-luvun suomalaisen tiibetinbuddhalaisuuden diskurssit kytkeytyvät laajempiin länsimaisen okkulttuurin ja 1800-luvulla käynnistyneen buddhalaisuuden modernisaation diskursseihin ja kehityskulkuihin.</i>
Haastatellut tekevät arjessaan päätöksiä ja valintoja, jotka noudattelevat heidän henkisyytään ja arvojaan. Tämä koskee myös suhtautumista henkisiin auktoriteetteihin, joilta odotetaan sopeutumista liberaaleihin arvoihin.	Harjoituksen keskiö on harjoittajassa, ja toteutustapa on moderni ja pluralistinen suhteessaan henkisyyteen. Yhteistä diskursiivista pohjaa muodostavat yhteiskunnalliset näkökulmat ja eettiset pohdinnat.
<i>Jotkin diskurssit vakiintuvat ja leviävät toisia helpommin. Diskurssien elinvoimaisuuteen vaikuttaa tuottajien statuksen lisäksi myös tuotannon konteksti muine diskursseineen.</i>	<i>Diskurssit ovat simulakrumeja, malleja todellisuudesta ilman suoria vastineita todellisuudessa. Ne tuottavat, toisintavat ja jäsentävät todellisuutta koskevia käsityksiä osana hypertodellisuuden prosesseja.</i>
Maailman mittakaavassa poikkeuksellisen tasa-arvoiset länsimaalaiset naiset asioivat itäisen henkisyiden ”kauppapaikalla”, ja opettajat tarvitsevat oppilaita. Tämä muokkaa hiljalleen myös tarjontaa. Toisenlaisissa olosuhteissa tuotettaisiin toisenlaista dharmaa.	Henkisyys soveltuu viihteen tavoin tarkasteltavaksi hypertodellisuuden teoreettisen linssin läpi. Sen kuvien taakse piiloutuvaa maisemaa ei 2000-luvulla oteta kirjaimellisesti, mikä vapauttaa tilaa subjektiivisille tulkinnoille.

Viime kädessä opinnäytteen keskeisin simulaattori tutkimuksellisesta kysymystenasettelusta aina haastattelutilanteisiin, aineiston käsittelyyn ja analyysiin asti olen kuitenkin minä, sen

kirjoittaja. Baudrillard kirjoittaa tieteen ”hallitsevan kohteitaan, mutta kohteet antavat sille sen syvyyden noudatellen tiedostamatonta käänteisyyttä, joka kykenee vain antamaan kuolleen ja kehämäisen vastauksen kuolleeeseen ja kehämäiseen kysymyksenasetteluun” (Baudrillard 2017, 9). Virikehaastattelu oli metodologinen pyrkimys lisätä rajapintoja, joiden kautta haastateltavien henkisyys vuorovaikuttaa arkitodellisuuden kanssa, ja sitä kautta vähentää työn jumittumista kiertelemään vain omia, olemassaolevia mallejani todellisuudesta. Aineiston perusteella tavoite näyttäisi toteutuneen. Virike herätti haastateltavissa vaihtelevia reaktioita ilahtumisesta aina ärtymykseen, opilliseen pohdiskeluun ja neutraaliuteen saakka. Se myös vaikutti haastattelupuheeseen: on epätodennäköistä, että suurin osa haastateltavista olisi pohdiskellut luostarivihkimykseen liittyviä kysymyksiä ilman, että aihe oli jo nostettu pöydälle.

Virikkeen ja haastatteluaineiston välinen suhde valottaa samalla haastatteluaineiston suhdetta ympäröiviin diskursseihin. On vaikeaa puhua asioista, joista ei puhuta jo ennestään. Referoimalla opinnäytteessäni myös tavanomaisesti tieteellisen kirjoittamisen genren ulkopuolelle rajattuja tekstejä ja tematiikkaa olen pyrkinyt osoittamaan, kuinka tämä diskursiivinen Matteus-vaikutus muokkaa myös reaalia maailmaa. Koska diskurssi on niin lakea käsite, on toisinaan haasteellista argumentoida mielekkäästi *diskurssien vaikuttavan reaalia maailmaan* (varsinkin jos kuulijakunta on jo valmiiksi vastahakoista). Baudrillardin hypertodellisuus voisi nähdäkseni toimia vaihtoehtoisena jäsenyyksenä samasta huomiosta. Simulaatioissa kiertävä ja kierrätetty kulttuurinen kuvasto on tällä hetkellä nostanut tiibetinbuddhalaisuuden henkisyyden zeniittiin. Tähtitieteestä lainaavan analogian ydin piilee siinä, että sekä fyysisen että henkisen universumin suunnat määrittyvät aina suhteessa tarkkailijaan.

Theravada-tekstinä virikeruno ei tällä hetkellä kuulu länsimaissa kiihkeimmin emuloitaviin buddhalaisiin kuviin. Eri historiallisena ajankohtana sitä oltaisiin saatettu lähestyä arvovaltaisempaan tekstinä kuin millaisena haastateltavani sitä lukivat. Heidän näkökulmastaan teksti sai toisinaan jopa edustaa suoranaista henkisyyden nadiiria: vanhoillista, maailmasta vieraantunutta ja naisia alistavaa normatiivisuutta. Asetelma on siis monella tasolla täysin päinvastainen kuin millaisena se olisi näyttäytynyt viktoriaanisen ajan uskontotieteilijöille, joille theravada edusti alkuperäistä buddhalaisuutta ja tiibetinbuddhalaisuus siitä versonutta vinoumaa. Maailmankaikkeus simulaatioineen ei myöskään jäädy sijoilleen sillä hetkellä, kun tutkielmani tallentuu e-Thesis-tietokantaan. Mahdolliset myöhemmät lukijat tarkastelevat sitä eri taajuuksille viriteltyjen kognitiivisten apparaattiansa lävitse ja suhteuttavat lukemansa omaan hypertodellisuuden tähtikartastoonsa.

6.1 Lopuksi

Maailma on jo aikaa sitten pyyhältänyt ohitsemme ja pyyhkinyt todellisuudella pöytää mennessään. Tulevaisuutta sysätään jatkuvasti käsivarrenmitan päähän ja katseet kääntyvät kenkiin, kun sosiaalinen ja materiaallinen todellisuus käyvät kiihkeää puukkopainia tuvan lattialla. Suomalainen ydinperhe yrittää kaiken hässäkän keskellä nauttia ilmastonmuutoksen kitkeröittävästä Kulta Katriinastaan, ja pöytään on katettu kaikenlaista, mistä ei vielä sisällissodan aikaan osattu uneksiakaan. Ihminen ei kuitenkaan elä ainoastaan appelsiineista ja tofusta, vaan myös henkisyudesta. IT-alalla työskentelevä tytär on hiljattain juhlinut kolmatta hääpäiväänsä thaimaalaisen vaimonsa kanssa, ja isänkin ateismin kangistama kieli tapailee Hankkija-lippiksensä suojista miniältä opittuja siunauksia. Ne voidaan lausua thaiksi tai arabiaksi, tai ne voivat päättyä thaiaksentilla lausuttuun ”jumalan terve”-formulaan. Henkisyys ei ole erotettavissa muusta kulttuurin keitoksesta, eikä sen loisto siitä himmene. Aurinko on laskemassa soijapeltojen taa: *ex oriente lux*, idästä valo. Väite on totta taas huomenna.

Simuloimani perheidylli on epätodellinen ja silti kuviteltavissa. Sen raaka-aineet eivät sijaitse todellisuudesta irtonaisessa myyttisessä ulottuvuudessa, vaan kierrättävät muualla opinnäytteessä käytettyjä käsitteitä. Teksti ja konteksti, diskurssit ja arkinen aherrus, hypertodellisuus ja fyysinen todellisuus ovat olemassa vain suhteessa toisiinsa ja tarkastelijoihinsa. Hypertodellisuus on yksi mahdollinen tapa kehystää suomalainen tiibetinbuddhalaisuus konkreettisine ja myyttisine ulottuvuuksineen ja tarkastella sitä suhteessa muihin okkulttuurin ilmiöihin. Opinnäytteessä tarkastellut kulttuuriset käänneet, kuten subjektivisaatio, modernisaatio ja psykologisaatio, jatkavat omia evoluutioitaan samalla kun ne limittyvät henkisyyskentän. Vaikutteita lainataan ja annetaan, eikä tarkasteltava kenttä koskaan lakkaa muuttamasta muotoaan. Internet kyberhengellisyyksineen on vain yksi esimerkki koko hypertodellisuuden lävistävistä mullistuksista, jollaisia lienee odotettavissa yhä kiihtyvällä tahdilla. Ihmismieli on mahdollisesti koko yhtälön jähmein muuttuja, mutta sekään ei voi loputtomiin vastustaa hypertodellisuuden kuohuja. Suomalaista tiibetinbuddhalaisuutta voisi verrata popkulttuurin kyborgeihin. Sen keho on koottu dharmasta ja modernismista okkulttuurin linjastolla, ja jotkin osista on tuotu Tiibetistä asti. Timanttisilmien takaa maailmaa tarkastelevat kuitenkin länsimaiset aivot.

And where does the newborn go from here? The net is vast and infinite.
– *Ghost in the Shell* (1995), anime-elokuva.

Lähde- ja kirjallisuusluettelo

Lähteet

Therigatha: Poems of the First Buddhist Women (2015). Charles Hallisey (käänt.). Harvard University Press: Cambridge, MASS.

Kirjallisuus

Ahonen, Johanna (2015). Finnish Women's Turn Towards India. Negotiations between Lutheran Christianity and Indian Spirituality. Terhi Utriainen & Päivi Salmesvuori (toim.), *Finnish Women Making Religion. Between Ancestors and Angels*, s.217–236. Palgrave Macmillan, New York. Dawsonera, noudettu 26.1.2018.

Aupers, Stef & Dick Houtman (2014). Beyond the Spiritual Supermarket. The Social and Public Significance of New Age Spirituality. Ingvild Sælid Gilhus & Stephen Sutcliffe (toim.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, s. 174–196. Acumen, London. ProQuest Ebook Central, noudettu 26.1.2018.

Baggini, Julian & Peter S. Fosl (2012). *Etiikan pikkujättiläinen*. Tapani Kilpeläinen (käänt.). Eurooppalaisen filosofian seura ry, Niin & näin, Tampere.

Baudrillard, Jean (2017). *Simulacra and Simulation*. Sheila Faria Glaser (käänt.). The University of Michigan Press, Ann Arbor, MI.

Bhikkhu Analayo (2014). Samyutta-nikaya/Samyukta-agama: Outstanding Bhikkhunis in the Ekottarika-agama. Alice Collett (toim.), *Women in Early Indian Buddhism. Comparative Textual Studies*. Oxford University Press, NY.

Bielefeldt, Carl (2005). Practice. Donald S. Lopez (toim.), *Critical terms for the study of Buddhism*, s. 229–244. The University of Chicago Press, Chicago & London.

Blackstone, Kathryn R. (2013). *Struggle for Liberation in the Therigatha*. Ensipainos Curzon Press 1998. Routledge: New York.

Collins, Steven (1997). The Body in Theravada Buddhist Monasticism. Sarah Coakley (toim.), *Religion and the Body*, s.185–204. Cambridge University Press, Cambridge UK.

van Dijk, Teun A. (2012). Critical discourse studies: a Sociocognitive approach. Ruth Wodak & Michael Meyer (toim.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, s. 62–86. Toine painos. SAGE: London.

Doniger, Wendy (2009). *The Hindus. An Alternative History*. The Oxford University Press, NY.

Frisk, Liselotte & Peter Nynäs (2012): Characteristics of Contemporary Religious Change: Globalization, Neoliberalism, and Interpretative Tendencies. Peter Nynäs, Mika Lassander & Terhi Utriainen (toim.), *Post-secular society*, s. 47–70. Transaction Publishers, New Jersey.

- Gleig, Ann (2013.) From Theravada to Tantra: The Making of an American Tantric Buddhism? *Contemporary Buddhism*, 14:2, s. 221–238.
- Gould, Jeremy (2016). Refleksiivisyyden poluilla. Epistemologisesti radikaalin yhteiskuntatieteen puolustus. Jeremy Gould & Katja Uusihakala (toim.), *Tutkija peilin edessä*, s. 9–37. Gaudeamus Helsinki University Press, Helsinki.
- Gross, Rita M. (1993). *Buddhism after Patriarchy. A Feminist History, Analysis, and Reconstruction of Buddhism*. State University of New York Press, Albany.
- Hjelm, Titus (2016). Theory and Method in Critical Discourse Analysis of Religion: An Outline. Frans Wijzen & Kocku von Stuckrad (toim.), *Making Religion: Theory and Practice in The Discursive Study of Religion*, s. 15–34. Leiden: Brill.
- Hunt, Stephen J. (2002). *Religion in Western Society*. Palgrave, Hampshire & New York.
- Husgafvel, Ville & Mitra Härkönen (2017). Buddhalaisuus Suomessa. Ruth Illman, Kimmo Ketola, Riitta Latvio & Jussi Sohlberg (toim.), *Monien uskontojen ja katsomusten Suomi. Kirkon tutkimuskeskuksen verkkojulkaisu* 48, 170–181.
[http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/2AA37D11FA0613ACC22580B20038D68B/\\$FILE/Kirkkohallitus_MUKS%20julkaisu_verkkojulkaisu_17_04_24_B.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/2AA37D11FA0613ACC22580B20038D68B/$FILE/Kirkkohallitus_MUKS%20julkaisu_verkkojulkaisu_17_04_24_B.pdf) (noudettu 2.8.2018.)
- Härkönen, Mitra (2017). *Tibetan Nuns Between Oppression and Opportunities. An Intersectional Study*. Unigrafia, Helsinki.
- Härkönen, Mitra & Maria Sharapan (2017). Teacher-Student Relations in Two Tibetan Buddhist Groups in Helsinki. *Contemporary Buddhism*, DOI: 10.1080/14639947.2017.1373436
- Kwasnicka, Dominika, Stephan U. Dombrowski, Martin White & Falko F. Sniehotta (2015). Data-Prompted Interviews: Using Individual Ecological Data to Stimulate Narratives and Explore Meanings. *Health Psychology* 34:12, 1191–1194.
- Kelly, Brendan D. (2011). Self-immolation, Suicide and Self-harm in Buddhist and Western Traditions. *Transcultural Psychiatry*, 48:3, 299–317. doi: 10.1177/1363461511402869
- Ketola, Kimmo (2003). Uusi kansanomainen uskonnollisuus. Kimmo Kääriäinen, Kati Niemelä & Kimmo Ketola (toim.), *Moderni kirkkokansa. Suomalaisten uskonnollisuus uudella vuosituohannella*, s.53–86. Kirkon tutkimuskeskuksen julkaisu 82.
[http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/6E309662DE2F8A9BC2257E2E0012D3E4/\\$FILE/82.pdf](http://sakasti.evl.fi/julkaisut.nsf/6E309662DE2F8A9BC2257E2E0012D3E4/$FILE/82.pdf)>, Noudettu 26.1.2018
- Kivivuori, Janne (1999). *Psykokirkko. Psykokulttuuri, uskonto ja moderni yhteiskunta*. Gaudeamus, Helsinki.
- Kärkkäinen, Pirjo (2015). *Eurooppalaista vapautta, hyvän karman hedelmiä ja Buddhan henkäyksiä: Timanttapolku-liikkeen retoriset legitimaatiostrategiat lama Ole Nydahlin tuotannossa*. Pro Gradu-tutkielma, Helsingin yliopisto.

- Laumakis, Stephen J. (2008). *An Introduction to Buddhist Philosophy*. Cambridge University Press, Cambridge UK.
- Lopez, Donald S. Jr. (1998). *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- McMahan, David L (2008). *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press, NY.
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions*. The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Mikaelsson, Lisbet (2014). New Age and the Spirit of Capitalism: Energy as Cognitive Currency. Ingvid Sælid Gilhus & Sutcliffe, Stephen (toim.), *New Age Spirituality: Rethinking Religion*, s.160–173. Acumen, London. ProQuest Ebook Central. Noudettu 26.1.2018.
- Ollila, Anne (2010). Naishistoria ja sukupuolijärjestelmä. Anne Ollila (toim.), *Kirjoituksia kulttuurista, sukupuolesta ja historiasta*, s. 89–104. SKS, Helsinki.
- Pajari, Piia (2007). Nuorten naisten asennoituminen syömiseen – taidevalokuvan erilaisia tulkintoja. Kari Mikko Vesala & Teemu Rantanen (toim.), *Argumentaatio ja tulkinta. Laadullisen asennetutkimuksen lähestymistapa*, s. 155–166. Gaudeamus Helsinki University Press, Helsinki.
- Partridge, Christopher (2004). *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. Volume I*. T&T Clark International, London & New York.
- Partridge, Christopher (2005). *The Re-Enchantment of the West. Alternative Spiritualities, Sacralization, Popular Culture, and Occulture. Volume II*. T&T Clark International, London & New York.
- Pesonen, Heikki (1997). Kieli ja sosiaalinen todellisuus. Diskurssianalyysin lähtökohtia. Tom Sjöblom (toim.), *Tutkija, teksti ja uskonto*, s. 133–149. Limes ry:n kirjapaino, Helsinki.
- Pietz, William (2005). Person. Donald S. Lopez (toim.), *Critical terms for the study of Buddhism*, s. 188–210. The University of Chicago Press, Chicago & London.
- Rodriguez, Sheri K. & Monica Reid Kerrigan (2016). Using Graphic Elicitation to Explore Community College Transfer Student Identity, Development, and Engagement. *The Qualitative Report*, 21:6.
- Salomäki, Hanna (2011). Uskonto ja suomalaisten moraalikäsitteet. Kimmo Ketola, Kati Niemelä, Harri Palmu & Hanna Salomäki (toim.), *Uskonto suomalaisten elämässä. Uskonnollinen kasvatus, moraalit, onnellisuus ja suvaitsevaisuus kansainvälisessä vertailussa. Raportti ISSP 2008 Suomen aineistosta*, s. 25–39. Tampereen yliopisto. Yhteiskuntatieteellisen tietoaarkiston julkaisuja; 9. ISBN: 978-951-44-8483-4. Noudettu 26.1.2018.

- Samuel, Geoffrey (1993). *Civilized Shamans. Buddhism in Tibetan Societies*. Smithsonian Institution Press, Washington & London.
- von Stuckrad, Kocku (2013). Discursive Study of Religion: Approaches, Definitions, Implications. *Method and Theory in the Study of Religion* 25, s. 5–25.
DOI:10.1163/15700682.12341253
- Summala, Aurea (2016). *Myrkkynuolta poistamassa. Valaistuminen parantumisena kolmessa Therigathan runossa*. Uskontotieteen kandidaatintutkielma, Helsingin yliopisto.
- Summala, Aurea (2018). *Making Sense of Crazy Wisdom. The Crazy Wisdom Discourse in Western Tibetan Buddhism*. Aasian tutkimuksen proseminarityö, Helsingin yliopisto.
- Taira, Teemu (2013). Making space for discursive study in religious studies. *Religion*, 43:1, s. 26–45, DOI: 10.1080/0048721X.2013.742744
- Trzebuniak, Jacek (2014). Analysis of Development of the Tibetan Tulku System in Western Culture. *The Polish Journal of the Arts and Culture* 2:10, s. 115–130.
- Tweed, Thomas A. (2002). Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures. Charles S. Prebish & Martin Baumann (toim.), *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia*, s. 17–33. University of California Press, Berkeley & LA.
- Wallace, Alan B. (2002). The Spectrum of Buddhist Practice in the West. Charles S. Prebish & Martin Baumann (toim.), *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia*, s. 32–50. University of California Press, Berkeley & LA.
- Wessinger, Catherine (1993). *Women's Leadership in Marginal Religions. Explorations Outside the Mainstream*. University of Illinois Press, Urbana & Chicago.
- Wiering, Jelle (2016). “Others Think I am Airy-Fairy”: Practicing Navayana Buddhism in a Dutch Secular Climate. *Contemporary Buddhism*, 17:2, 369–389.
- Wodak, Ruth & Michael Meyer (2012). Critical Discourse Analysis: History, Agenda, Theory and Methodology. Ruth Wodak & Michael Meyer (toim.), *Methods of Critical Discourse Analysis*, s. 1–33. SAGE: London.
- Yü, Dan Smyer (2014). Buddhist Conversion in the Contemporary World. Charles E. Farhadian & Lewis R. Rambo (toim.), *The Oxford Handbook of Religious Conversion*. DOI 10.1093/oxfordhb/9780195338522.013.020. Oxford University Press, NY.

Populaarikulttuuriviittaukset

- The Ghost in the Shell Deluxe Edition* (1991). Käsikirjoittanut ja piirtänyt Masamune Shirow. Kodansha USA Publishing, NY. Manga-sarjakuva.
- Ghost in the Shell* (1995). Anime-elokuva.
- Ghost in the Shell 2: Innocence* (2004). Anime-elokuva.
- Avatar: The Last Airbender* (2005–2008). Michael Dante DiMartino & Bryan Konietzko. Tuottanut Nickelodeon. Lasten animaationsarja.

Helsinki – Shangri-la (2010). Single Palefacen albumilta Helsinki – Shangri-la. Tuottanut Joel Attila, XO Records.

Run the World (Girls) (2011), single Beyoncé albumilta 4. Tuottanut Beyoncé et al, Columbia Records.

Ghost in the Shell (2017). Ohjannut Rupert Sanders, levittäjä DreamWorks. Live action-elokuva.

The Dragon Prince (2018 -). Aaron Ehasz & Justin Richmond. Tuottanut Netflix. Lasten animaatiisarja.

Alita: Battle Angel (2019). Ohjannut Robert Rodriguez, levittäjä 20th Century Fox. Yukito Kishiron *Gunnm*-mangaan perustuva nuorten toimintaelokuva.

Aineisto

HAASTATTELUT:

H1 6.10.2016

H2 11.10.2016

H3 13.10.2016

H4 20.10.2016

H5 21.10.2016

H6 28.10.2016

H7 29.10.2016

H8 11.11.2016

H9 12.11.2016

H10 16.11.2016

H11 12.12.2016

Äänitteet ja transkriptiot tekijän henkilökohtaisissa arkistoissa.

KENTTÄPÄIVÄKIRJA 2016-2017:

Tekijän henkilökohtaisissa arkistoissa.

Liitteet: virike ja kysymysrunko

LIITE 1: VIRIKE

Jivakamba-lehdon Subha

Kun nunna Subha astui kauniiseen Jivakamba-lehtoon
kuljeksiva mies tarttui häneen ja Subha sanoi hänelle näin:

SUBHA

Ystävä, ei ole mieheltä oikein
koskea naiseen joka on ryhtynyt nunnaksi
miksi pidättelet minua?
Olen puhtaassa tilassa ja tahraton,
se on oppi jota Sugata opettaa
minun opettajani ohje, ohje jota kunnioitan,
miksi pidättelet minua?

LURJUS

Olet nuori ja viaton,
kuinka nunnan osa voisi sopia sinulle?
Tulehan, hankkiudu eroon tuosta keltaisesta kaavusta,
nauttikaamme toisistamme tässä metsässä,
sen kaikkien kukkien ollessa kukassa.
Ilma on suloinen,
puut seisovat suorina, niiden siitepölyä on kaikkialla,
tulehan, varhainen kevät on iloisuuden vuodenaika,
nauttikaamme toisistamme tässä metsässä,
sen kaikkien kukkien ollessa kukassa.
Puut ovat peittyneet kukkasiin

kuin pystyynnousseihin ihokarvoihin,
ne vaikuttavat voihkivan nautinnosta kun tuulenhenki puhaltaa,
mitä rakkauden nautintoja sinulle on tarjolla
jos menet metsään aivan yksinäsi?
Sinä haluat käydä valtavaan metsään ilman tyttöystävää,
se on pelottava ja yksinäinen paikka,
täynnä villieläinten laumojä,
siellä kaikuvat uroksesta kiihottuneiden naaraselefanttien kuorot.
Sinä pistät silmään vaeltaessasi metsässä,
kuin kiiltävästä kullasta tehty nukke
tai kuin kaunis nymfi Chittarathassa.
Miksi minä kutsuisinkaan sinua, kun ei sinulle ole vertaista,
olet ihastuttava, niin ihana noissa hyvissä vaatteissa
ja hienoine kasi-huiveinesi.
Olisin sinun käskyläisesi
jos eläisimme yhdessä metsässä,
kukaan ei ole minulle rakkaampi kuin sinä,
neito jolla on kinnarin kainot silmät.
Jos teet kuten ehdotan, sinusta tulee onnellinen.
Tule, käy kodiksi kanssani,
saat elää palatsin turvassa,
anna naisten palvella sinua.
Kiedo itsesi näihin kasi-huiveihin,
laita hieman meikkiä ja parfyymia,
sillä aikaa kun hankin kaikenlaisia koristeita,
kultaa, jalokiviä ja helmiä sinua varten.
Kiipeä tälle uudelle vuoteelle, se on niin loistelas,
se on suloiselta tuoksuva, santelipuusta,
kaunis, varustettu päiväpeitoin, huovin ja peittein,
ja sen yllä on puhtaanvalkea katos.
Vai, pyhä, vanhenisitko mieluummin vartalosi koskemattomana,
kuin sininen lootus joka kohoo vedestä
mutta jota ihmiskädet eivät ole koskettaneet?

SUBHA

Sinä todella olet järjiltäsi.
Mitä se on jonka näet
kun katsot tätä ruumista
niin täynnä kuin se on jo kuolleita asioita,
kohtalonaan hajota osasikseen vain täyttääkseen hautausmaata?

LURJUS

Näen silmäsi! Ne ovat kuin peuranvasan silmät,
kuin kinnarin silmät vuoren onkalossa.
Sinun silmiesi näkeminen vain lisää mielihyvääni
valmistautuessani rakastelemaan sinua.
Nuo silmät! Niiden näkeminen
kuin sinisinä lootuksennappuina kultaisilla kasvoillasi
vain lisää mielihyvääni
valmistautuessani rakastelemaan sinua.
Senkin jälkeen kun olet lähtenyt kauas pois,
muistan sinut ja silmäsi,
kauniit ripsesi, puhtaan katseesi,
neito jolla on kinnarin kauniit silmät,
ei ole mitään parempaa kuin silmäsi.

SUBHA

Himoitset Buddhan tytärtä.
Selvästikin haluat mennä sinne mihin kukaan ei ole mennyt,
tahdot kuun leikkikalukseksi,

ja vieläpä loikata Meru-vuoren yli.
 Tässä maailmassa kaikkine jumaliseen
 ei ole mitään mitä haluaisin;
 jos onkin olemassa jotakin mitä haluaisin,
 en tiedä mitä se on,
 mitä hyvänsä se olisikaan, opettajani polku
 on tuhonnut halun sitä kohtaan juurta myöten.
 En katso että voisi olla mitään tahtomisen arvoista,
 polku on tuhonnut halun asioita kohtaan juurta myöten;
 jos on olemassa jotakin jota kohtaan voisin tuntea halua,
 halu sitä kohtaan on kuin kipinä joka lentää tulisijasta vain sammuaakseen,
 kuin kulhollinen myrkkyä joka haihtuu koskemattomana.
 Saattaa olla ihmisiä jotka eivät ole ajatelleet asioita loppuun asti,
 ehkä on toisia jotka eivät ole nähneet opettajaa,
 sinun pitäisi himoita yhtä heistä,
 mutta yritä vietellä jotakuta joka tietää ja tulet kärsimään.
 Minun tarkkaavaisuuteni pysyy vakaana
 keskellä soimausta ja ylistystä,
 onnea ja kärsimystä,
 tietäen että kaikki rakentunut on vastenmielistä,
 mieleni ei takerru kiinni mihinkään.
 Olen Sugatan oppilas,
 matkustan ajoneuvossa joka voi kulkea vain kahdeksanosaisella polulla.
 Nuoli on vedetty ulos,
 turmeltuneisuudet jotka tihkuvat sisältä pintaan kuihtuvat pois,
 olen onnellinen, että olen kulkenut autioon paikkaan.
 Olen nähnyt maalattujen nukkien ja marionettien tanssivan,
 pysyen pystyssä ja koossa keppien ja narun avulla.
 Kun kepit ja narut on leikattu,
 laskettu käsistä, heitetty pois, ja levitelty ympäriinsä,
 rikottu palasiksi joita silmä ei erota
 mihin siinä keskittäisit mielesi?
 Ruumiinosani ovat samanlaisia,
 niitä ei ole olemassa ilman pienempiä osasia,
 eikä ruumista itseään ole olemassa ilman noita osia –
 mihin siinä keskittäisit mielesi?
 Näit seinälle maalattuja hahmoja,
 värjättyinä keltaisella joka sai niiden vartalot näyttämään elävien kaltaisilta,
 mutta se mitä näit oli vastakohta sille mitä luulet,
 luulit näkeväsi ihmisiä siellä missä heitä ei ole.
 Sinä sokea, juokset olemattomien asioiden perässä,
 asioiden, jotka ovat kuin taikurin temppu
 tai unessa nähty kultainen puu.
 Silmät ovat vain pikku palloja eri muodoissa.
 Kyynelineen silmä on kuin vesikupla silmäluomien välissä,
 kuin pieni pallo lakkaa puun onkalossa,
 ja se vuotaa maitomaista limaa.

NIIDEN KERTOMANA, JOTKA KOKOSIVAT KIRJOITUKSET

Sitten hän, jota oli niin miellyttävää katsella,
 mielensä takertumattomana ja silmästään piittaamatta,
 kaivoi sen ulos ja antoi miehelle sanoen,
 ”Tässä, ota silmä, se on sinun.”
 Miehen sukupuolinen kiihko sammui siihen paikkaan ikuisiksi ajoiksi
 ja tämä rukoili häntä, sanoen
 ”Oi pyhä, tule ehjäksi jälleen, näin ei tule tapahtumaan toiste.
 Tehdä toiselle vääryyttä on kuin syleilisi tulta,
 on kuin olisin käsitellyt myrkkykäärmettä,
 tule ehjäksi jälleen, anna minulle anteeksi.”
 Nunna, joka oli vapautunut, meni sinne missä Buddha oli,

ja kun hän näki kauniit suuren olennon tunnusmerkit tämän kehossa, hänen silmänsä palautui entiselleen.

Halliseyn (2015, 183-195) englanninkielisen käännöksen pohjalta kääntänyt suomeksi tekijä.

LIITE 2: ALKUPERÄINEN KYSYMYSRUNKO

Minkä ikäinen olet?
Asuinpaikkakuntasi?
Kotitalous/perhe?
Kertoisitko koulutustaustastasi?
Missä ammatissa toimit tällä hetkellä?
Kuinka kauan olet harjoittanut buddhalaisuutta?
Kertoisitko harjoittamastasi suuntauksesta ja koulukunnasta – miksi se tuntuu omalta ja mikä sai sinut kiinnostumaan siitä?
Tutustuitko buddhalaisuuteen ensi kertaa Suomessa vai ulkomailla? Milloin tämä tapahtui?
Aloitko harjoittaa buddhalaisuutta Suomessa vai ulkomailla? Milloin tämä tapahtui?
Oletko tuntenut kiinnostusta jonkin toisen suuntauksen buddhalaisuutta kohtaan ennen nykyään harjoittamaasi?
Oletko harjoittanut jonkin tiosen suuntauksen buddhalaisuutta ennen nykyään harjoittamaasi?
Harjoititko jotakin toista uskontoa ennen kuin aloit harjoittaa buddhalaisuutta?
Oliko lapsuudenkotisi uskonnollinen? Kerro omin sanoin, miten se näkyi.
Oletko matkustanut ulkomaille käydäksesi retiriitillä, kuuntelemassa opettajaa, osallistuaksesi pyhiinvaellukselle tai muusta syystä, joka liittyy harjoitukseen? Jos olet, kertoisitko matkasta/matkoistasi omin sanoin. Kerro myös matkan ajankohta ja matkakohde.
Kuvailisitko omin sanoin, miten buddhalaisuuden harjoittaminen näkyy arjessasi?
Onko jotain rutiineja?
Meditoitko, onko sanghaa jossa käyt säännöllisesti, luetko aiheeseen liittyvää kirjallisuutta jne.
Koetko, että jonkin tietty tapahtuma elämässäsi vaikutti siihen, että aloit tuntea kiinnostusta buddhalaisuutta kohtaan?
Onko buddhalaisuuden harjoittaminen tuonut muutoksia ihmissuhteisiisi? Tai tapaan, jolla ajattelet ihmisistä tai ihmissuhteista?
Onko buddhalaisuuden harjoittaminen vaikuttanut elintapoihisi? Ruokavalioosi? Suhtautumiseesi päihteiden, kuten alkoholin, tupakkatuotteiden jne käyttöön?
Onko buddhalaisuuden harjoittaminen tuonut muutoksia kulutustottumuksiisi tai rahankäyttöösi ylipäätään?
Onko sukupuolella mielestäsi merkitystä buddhalaisuuden harjoittamisessa?
Onko sukupuolella mielestäsi merkitystä valaistumiselle?
Onko opettajan sukupuolella mielestäsi merkitystä?
Onko jotain muuta, mitä haluaisit sanoa?
Jääkö haastattelukutsusta mieleen jotakin erityistä?
Onko mielestäsi hankalaa jos puhutaan kääntymyksestä sinun kohdallasi? Mitä sanaa itse käyttäisit?

Kiitokset

Tieteellisen opinnäytteen kirjoittaminen ei ole yksilösuoritus. Haluan kiittää kaikkia haastateltaviani, joita ilman minulla ei olisi ollut kiehtovaa ja monisyistä haastatteluaineistoani. Kiitoksen ansaitsevat myös graduohjaajani Terhi Utriainen, sekä seminaarin päätyttyä työn viimeistelyssä auttaneet Mitra Härkönen ja Essi Mäkelä, joiden kommenttien ja palautteen avulla opinnäytteestä tuli monin verroin laadukkaampi. Hämäläisten ylioppilassäätiön gradustipendi oli tärkeä apu, kun opintotukikuukaudet alkoivat käydä vähiin ja terveyshuolet nakersivat työ- ja opiskelukykyäni. HY:n myöntämä, Kilpisjärven biologisella tutkimusasemalla elokuussa 2018 viettämäni Gradut valmiiksi!-intensiivikirjoitusjakso auttoi näkemään työn uusin silmin. Yksityiselämän puolella kiitollisuudenaiheita on liikaa tässä listattavaksi.